BIBLIOTECA

CLASSICA SACRA

O SIA

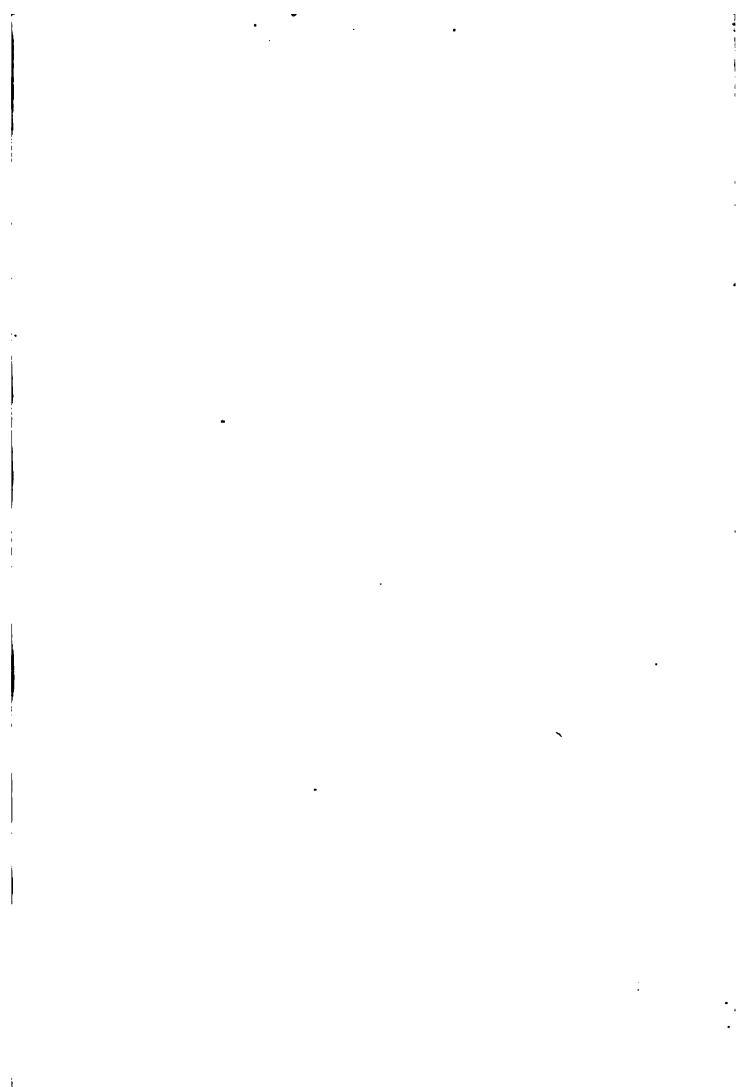
RACCOLTA DI OPERE RELIGIOSE

DI CELEBRI AUTORI

EDITE ED INEDITE.

DAL SECOLO XIV AL XIX.

ROMA

TIPOGRAFIA SALVIUCCI

1844

BIBLIOTECA
CLASSICA SACRA
O SIA
RACCOLTA DI OPERE RELIGIOSE
DI CELEBRI AUTORI
EDITE ED INEDITE
DAL SECOLO XIV. AL XIX.
ORDINATA E PUBBLICATA
DA OTTAVIO GIGLI

—

SEC. XVII. - TOM. II.

OPERE

EDITE ED INEDITE

DEL CARDINALE

SFORZA PALLAVICINO

TOMO II.

1844

DEL BENE

LIBRI QUATTRO

DEL CARDINALE

SFORZA PALLAVICINO

CON LA NOTA IN FINE

DI CIASCUN LIBRO DELLE CONCLUSIONI

PRINCIPALMENTE STABILITE IN ESSO

E CON UN INDICE ABBONDANTE
DELLE MATERIE

IL PIU BEL FIOR NE COGLIE

ROMA
TIPOGRAFIA SALVIUCCI
1844

PREFAZIONE DELL' AUTORE

SULLE MATERIE E SULL' ORDINE DI QUEST' OPERA

Ho rappresentato con due abbondanti discorsi, dedicati da me all' eloquentissimo monsignor Rinuccini arcivescovo di Fermo, e contenuti in un libro particolare che presto divolgherassi, ciò ch' io m' avviso intorno allo stile da usarsi nelle materie scientifiche. E questa fatica mi può fare almen conoscere da' miei lettori per non disprezzatore del lor giudicio: mentre ho con sì attenta considerazione investigato qual arte mi bisognasse per conseguirlo favorevole. Piuttosto biasimerammi forse taluno ritrovandomi violatore di quelle leggi ch' io medesimo ho ricevute. Ma ricordinsi che non chiunque ha occhi per veder il sentiero il quale conduce alla cima d' un alto monte, ha gambe altresì per salirvi.

Il soggetto dell' opera ch' io imprendo sarà tutta la materia morale. A pena io posso sperare dalla fiacchezza della mia complessione un viatico di vita e di salute sì lunga che basti per così ampia navigazione. Specialmente che in questi ultimi giorni l'autorità de' miei superiori mi ha trasferito dalla lezione della filosofia morale a quella della teologia specolativa, impiego tanto maggiore delle mie forze, quanto ripugnante per ora al progresso dell' opera incominciata. Ma qualunque spiaggia, in cui mi faccia approdar la morte, potrà servirmi di porto per entrare nella patria del cielo. E questo è sofficiente per me. Quanto a' lettori poi, l'opera non è tanto unita, come sarebbe un poema epico, o ver drammatico, il qual, se non è tutto, è nel pregio e nell' utilità poco più che nulla. Ma nelle materie dottrinali non è indarno veder il principio senza il fine; il qual fine appena si trova mai negli abissi delle scienze.

Questo primo volume sarà intorno alla natura del Bene, unico bersaglio de' no-

stri affetti, e primo fondamento della scienza morale.

Investigheremo che cosa intendiamo per questo nome Bene.

In che sia posto l'essere di lui.

Quali generi di cose sien quelli a cui egli conviene.

Qual instromento abbia dato la natura al nostro intelletto per accertarsene. E con tal occasione esamineremo gli argomenti degli scettici e specialmente di Sesto Empirico, i quali negavano che si dovesse da noi porgere il consentimento ad altro, salvo che a quello che di presente sperimentiamo dentro l' anima nostra; non avendo noi alcuna maniera d' assicurarci o delle cose esteriori o delle passate.

Se nella fabbrica o nel reggimento dell' Universo qualche suprema cagione, dotata di cognizione e di volontà operi a fine di qualche bene, o se piuttosto il caso sia l'architetto e il governatore del mondo, come vollero gli epicurei.

Quali sieno i beni che meritano questo titolo per se stessi e non lo traggo-

no sol dalla congiunzione de' loro effetti.

Qui cercherassi qual sia l' ultimo fine particolar di ciascuna cosa, cioè: s' egli sia l' esser di quella, in modo che le operazioni dalla natura assegnatele sien puri mezzi, non amati da lei per altro se non come giovevoli per mantenimento dell' essere; o se piuttosto l' essere sia un mezzo eletto dalla natura come utile al fine dell' operare; o vero se tutte le cose insensate si amino dalla natura, come soli mezzi a pro delle cose dotate di conoscimento, e se queste ancora sieno mezzi in ordine alle cose fornite di ragione, e se queste pure non giungano alla dignità di fine in qualche maniera, nè sien atte ad attraer l' amore della natura, se non per esser mezzi alla gloria del primo principio ed ultimo fine, ch' è Dio, come alcuni stimarono.

Nè solo discorreremo intorno a quel bene ch' è inteso dalla natura, ma non meno ancora di quello di cui è famelico il nostro appetito.

E qui pure andremo cercando qual bene sia quello ch' è amabile da noi per

se stesso, o l'essere o la cognizione o il diletto; se l'uno di questi per cagion dell'altro, o tutti tre per se medesimi, o qualch' altra cosa differente da loro.

Tutto quello che si cercherà del Bene in ordine all'amore ed al desiderio, cercherassi proporzionalmente del male in ordine all'odio ed alla fuga.

In che consista il sommo bene ch'è la felicità, e il sommo male ch' è la miseria: così la felicità e la miseria che può avvenirci secondo l'ordine della natura, considerando a parte a parte ciascun di quei beni o di que' mali che la compongono; come la felicità soprannaturale del cielo e la miseria che oltre all' ordine della natura crucia gli spiriti rei nell' inferno.

Se il medesimo sia l'autore de' beni e de' mali, o pur due, secondo l'opinione di Manicheo.

Perchè fosse necessaria nel mondo la possibilità de' mali, tanto fisici, quanto morali.

Come Dio concorra al peccato, nè però possa desiderarlo già mai.

Le predette quistioni però non saranno trattate con quell' ordine per l' appunto col quale io dianzi le ho riferite. Anzi, per accomodarmi al verisimile nel principiare il ragionamento, e per aguzzar più la curiosità col maraviglioso e col nuovo, non mi son curato gran fatto nel primo libro del metodo scientifico: ben poi ne' tre libri seguenti mi sono studiato d' osservarlo con ogni cura.

Cercherò di provar in tal modo le mie sentenze, ch' elle stiano anzi sotto i piedi alla fede per sostener lei, che su le spalle per appoggiarsi a lei: valendomi delle ragioni naturali, e mostrando poi come a queste la fede nostra è ben sì talor superiore, ma non mai contraria: anzi ch' elle sono i primi testimoni ch' a favor di lei s' esaminino nel tribunale del nostro intelletto in quel gran giudicio che pronuncia sentenza sopra lo stesso Iddio.

L' erudizione procurerò che sia qui disposta come i ballerini nella danza, e non come il popolo nella folla. A ciò mi persuade l' esempio di quegli antichi

eruditissimi uomini, i quali assai studiavano e poco citavano, ma piuttosto volean mostrarsi dotati di robusto calor vitale nel convertire in lor proprio sangue il cibo della perpetua lezione.

L' istorie ch' io porterò per cavarne prova, o saranno assai conte per se medesime, o le renderò io conte col raccontarle; poichè la prova si vuol trarre dal noto, conforme alla buona logica. Oltre a ciò quell' accennare un fatto recondito, e non ispiegarlo, parmi un voler contristare, non addottrinare chi legge; altro non procurando se non che ei vegga quasi insultare alla sua ignoranza l'erudizione dello scrittore, e che rimanga con la pena di Tantalo, essendogl' insieme negate e mostrate l' acque, non per estinguergli ma per infiammargli la sete.

I personaggi da me indotti a parlare saranno i più egregi dell' età nostra per lettere, per sangue e per dignità. Le pitture mal fatte appagano tuttavia gli sguardi quando sono miniate d' oro. Nè penso che alcun animo affezionato alla virtù mi debba riprendere,

s'io negli elogi precedenti all'introduzione de' personaggi sarò talora non laconico narratore delle loro prerogative. La lode è l'unico pagamento del merito. Chi non la gradisce data giustamente altrui, è segno che nè ha speranza, nè cura di farne degno se stesso. Non così forse a costoro, che s'annoiano delle lodi, quantunque vere, darebbon tedio le satire, benchè bugiarde. Ma che? ogni capo avrà scritta in fronte la materia ch' ei tratta. Non assaggi la lagrima dolce chi gusta più dell'asprino. Al lettore non è negata quella forma di viaggiare che da molti scrittori è negata agli angeli; può egli saltare da un luogo all'altro senza toccare il mezzo. Non entri in quelle contrade, alle quali o la curiosità o l'utilità non l'invita.

L' obbligazione di rappresentar il dialogo simile al vero m'ha costretto a finger talora, con l'esempio comune, vicendevoli parole di laude verso le cose, che l'un de' favellatori udiva dall'altro. Non credo che alcuno sarà tanto mal avveduto, che pensi, o tanto amaro, che

dica essermi io servito di cotale artificio per lodare i concetti miei, come se i lettori usino apprezzar le composizioni conforme agl' ingrandimenti dell' arrogante scrittore: là dove piuttosto la lode è una tal moneta che largamente si dona a chi non vi pretende ragione, difficilmente si paga a chi vuol riscuoterla per giustizia. Che se taluno mi oppone essersi da me offesi per lusinghieri que' signori, fingendo come verisimile che a pensamenti sì dozzinali attribuissero encomi assai segnalati e non dicevoli alle lor bocche, eziandio posta quell' amplificazione del vero che suol permettersi come innocente dall' introdotta cortesia; più giustamente mi potrebbe riprender costui (quando anche mi fossi astenuto da ogni parola di lode) ch' io ad ingegni così eccellenti faccia dir, benchè all' improvviso, concetti sì triviali. Ma ciò finalmente è comune ad ogni scrittore: ciascuno il quale divolga le sue specolazioni mostra d' averle in alcun pregio; altrimenti non userebb' egli co' letterati, mentre con la stampa gl' invita a

leggere, miglior creanza, che se offerisse a odorare altrui un fior puzzolente del suo giardino. Ond'io eleggo piuttosto con ingenuità confessarmi ingannato in ciò dal solito incanto dell'amor proprio; che con bugìa professarmi scostumato senza veruna scusa che m'impetri giusto perdono.

Una licenza mi si dovrà condonare, cioè che quando io produrrò in mezzo qualche pensiero, il quale sia parto degl'intelletti moderni, nato dopo la morte de'favellatori introdotti, possa io tuttavia usare quasi una sorte d'anacronismo, o citando in margine coloro che furono gl'inventori di quel pensiero, se sono autori stampati, o almeno facendo che il concetto da' ragionanti si riferisca come altrui: acciocchè le nuvole del mio intelletto si manifestino in ciò schiettamente d'esser parelii e non soli, e di me si possa dire ch'io abbia preso l'altrui come povero, ma non furatolo come ladro. Questa licenza, ch'io chieggio avanti, penso che mi assolverà da quel biasimo, con cui M. Tullio derise la sme-

moraggine usata in questa parte da Curione in alcuni suoi dialoghi.

Compongo quest' opera in due idiomi, in latino ed in italiano: in latino, affinchè s' ella per avventura avesse ali per giungere alle nazioni straniere, non le manchi lingua per parlare con esso loro. Non mi è ignoto il discorso del Muzio, ponderato dall' eruditissimo Arese, con cui egli prova che l' idioma italiano sia più comune che il latino, essendo il primo inteso da tutti gli uomini italici e di più da tanti stranieri, i quali o per utile o per vaghezza l' imparano, sicchè non a tanti si stende l' intelligenza del secondo. Ma penso che la perspicacia di quel valent' uomo ben vedesse la risposta. I libri italiani di materie erudite non iscrivonsi a tutto il volgo d' Italia, e pochi di quelli, ch' ignorano la lingua latina, son capaci di trarne gusto ed utilità, nè parimente scrivonsi a que' mercatanti d' altre nazioni che per bisogno apprendono il parlare italiano: onde fra coloro i quali per acutezza d' ingegno e per tintura di dottri-

na possono intenderli e profittarsene in tutto il mondo, certo è che maggior numero di uomini sa il linguaggio latino, che il nostro.

Distendo anche l'opera stessa nel moderno italiano per imitare nella pietà verso la patria, quanto da me si può, quegli antichi latini, che procurarono di far comuni al materno linguaggio tutti i tesori della greca sapienza; del che Cicerone fra gli altri sì spesso e tanto si gloria.

Non mi lego però ad una stretta traduzione, desiderando io che amendue questi miei parti appaiano liberi originali, nè si possa rimproverare ad alcun d'essi la servile ignobiltà d'esser copia. Sogliono i traduttori venir chiamati per lo più traditori. Ma il tradimento è ingiustizia; e l'ingiustizia è un tal delitto, che non si può commettere contra se stesso.

Se Dio farà che quest' opera rechi a taluno de' lettori alcun giovamento, non più dovrò io gloriarmene, che lo specchio d'acciaio, il quale, essendo fred-

do ed oscuro per se medesimo, produce tuttavia sì gran lume e calore col riflet-ter in altrui quei raggi ch' ei riceve dal sole. Se d' altra parte riuscirà inetta ed infruttuosa, non dovrò pentirmene più di quel che l' agricoltore si penta del-l' opera senza frutto impiegata non per se, ma pel padrone: mentr' egli, non avendo cavato altra messe che paglia dal lavorato terreno, riceve tuttavia dal signore del campo la stessa merce-de, come se la fertilità gareggiasse col fecondo settennio d' Egitto. Poichè quel Dio, il quale non ha bisogno del suc-cesso, ma gradisce il volere, paga a noi col vero possesso di altrettanta gloria nel cielo, quella che spesso noi con iste-rile desiderio a lui procurammo in terra.

DEL BENE

LIBRO PRIMO

PARTE PRIMA

Capitolo Primo.

DEDICAZIONE

AL MOLTO REV. PADRE NOSTRO

MUZIO VITELLESCHI

PREPOSTO GENERALE

DELLA COMPAGNIA DI GESU

Il più vigoroso titolo annoverato da' giuristi per acquistar un dominio secondo la legge della natura, molto reverendo padre nostro Muzio Vitelleschi, è quello della cagione verso l'effetto. Onde non pur le cose inferiori, sottoposte da Dio all'uomo, ma l'uomo istesso, creato da lui naturalmente libero, ha nondimeno una certa soggezione al padre che lo produsse. Ma quanto i parti del nostro ingegno ci son più cari che gli effetti del nostro corpo, e son cagionati da quella parte, la quale è più propiamente noi,

tanto più inseparabile padronanza sopra quelli, che sopra questi, volle dare a noi la natura. Però nè la servitù allo schiavo, nè la confiscazione al reo toglie il diritto e di pubblicare come sue, e d'intitolare a chi più gli aggrada le scritte composizioni. Ed una simile podestà sopra i frutti del proprio ingegno è quell'unica appunto, che suol esser lasciata all'autore da ogni più stretta povertà regolare. Adunque, già che la preziosissima nudità religiosa m'ha privato d'ogni avere, e fin di me stesso, questo solo è quel dono ch'io posso offerire a Vostra Paternità, mentre d'ogn'altra mia cosa ho già trasferito in voi l'arbitrio e la padronanza. E una tale offerta, con cui vi presento questo mio libro, ed in esso, quasi in primizie a voi consagrate, dichiaro a voi tributarie tutte le rendite de' miei studi, quantunque per altro sia picciola, mi par convenevolissima, per mostrare in tal modo che nessuna mia cosa mi è grata, se non facendola vostra. Benchè veramente nè meno io posso senza una tale specie di furto presentarvi ciò come dono. Alcuni titoli speciali cagionano, che questo altresì già sia più vostro che mio: poichè l'autore ne sie-

te stato più voi con l'autorità, ch'io con lo studio. Vostro comandamento fu ch'io scrivessi quest'opera; vostra benignità il darmi tutti quegli agi, che me ne agevolassero l'adempimento. Onde voi ne siete la cagion principale e quasi l'artefice, io l'esecutore e, per così dir, l'istrumento. Ma quando pure in ciò mi vogliate liberamente lasciare qualche titolo e qualche diritto, sì che cessi nel darvelo il debito della giustizia, resterà nondimeno immenso quel della gratitudine. Tralascio i beneficii particolari che avete fatti a me: primieramente col ricevermi nella pace del vostro seno dal pericolo e dalla guerra del mondo: beneficio di cui tanto in me sempre accrescerassi la stima, quanto in me s'accresca parimente la stima dell'eternità e del cielo: e poi coll'avermi fatti godere tanti effetti della vostra carità, quanti io non avrei potuti sperare avanti, senza perdere ogni merito nel cambiare la libertà mondana con le catene religiose. Lascio, dico, questi beneficii che toccano specialmente la mia persona: perchè, siccome io non sono più mio, ma di tutta la Compagnia, così la prima gratitudine è dovuta da me non a chi è benefat-

tore di me, ma della Compagnia. Nè il braccio s'impiega tanto in ricompensare chi fe beneficio all'istesso braccio, quanto al corpo intero onde il braccio è parte. E qual obbligo non dee a voi, amorevolissimo padre, tutto questo corpo de' figliuoli d'Ignazio? Voi l'avete governato per lo spazio ormai di trent'anni; e prima eziandio che ne foste superiore col grado, n'eravate con la prudenza. Nè quasi meno il reggeste allora per lungo tempo con l'autorità del consiglio, che poi con la podestà del comando. In amendue gli stati non è alcuno che vi possa negar la coppia difficilissima di queste due parti: efficacissima cura nella custodia dell'osservanza, soavissima carità nella consolazione de' sudditi. Nessuna regola per la vostra piacevolezza ha perduto del suo vigore; molte l'hanno accresciuto. Niun suddito per la rigidezza del vostro zelo s'è partito malcontento da voi; e l'istesse correzioni nella bocca vostra confettavano, per così dire, la naturale amarezza in modo, che riuscivano gustose non meno che salutifere. Quando mai o la moltitudine delle cure, o la stanchezza della testa, o la strettezza del tempo vi fe ristringere ad alcuno la

soddisfazione di parlarvi, e di sfogare l'animo suo al vostro cospetto quanto gli piacque? Quando mai con picciol segno di tedio gli contaminaste la dolcezza d'un tal conforto? Chiunque, ignorando il grado che nella Compagnia tenevate, v'avesse veduto ascoltare qualsivoglia minimo bisogno dell'infimo de' vostri figliuoli, arebbe potuto credere che quell'affare fosse l'unico vostro impiego. Lo sdegno, passione quasi indivisibile dalla ordinaria delicatezza della potenza, parve bandito dal vostro cuore e dal vostro aspetto; non meno che i turbini da quel monte, il quale per la vicinanza col cielo fu quasi adottato col suo nome istesso dal cielo. Si raccontano per prodigii alcune picciole asprezze di voce o di volto, che taluno ha rimirato esercitarsi consigliatamente da voi, quando avete stimato che, senza annuvolare il cielo della vostra consueta serenità, non fareste nascer buona messe ne' vostri campi. Non voglio parlare di quanto vi dee la Compagnia per le vostre virtù religiose: le quali ne' supremi prelati vagliono più d'ogni regola per regolare i soggetti; riuscendo grave a molti il far ciò che il superiore dice, ma leggiero a ciascuno

il fare ciò ch'egli fa. Tacerò parimente gli altri beneficii, onde la medesima Compagnia vi si riconosce debitrice, per aver ella veduto nel vostro governo coronarsi di celeste onore i figliuoli suoi dalla mano adorata del real sacerdote: innalzarsi loro tempii magnifici: darsi compimento al primo secolo della vita di lei con memorabile applauso de' maggiori principi e delle più famose città d'Europa: altri lasciar le reggie per abitar ne' suoi chiostri, e con le mani nate a gli scettri limosinar pubblicamente per Dio: altri per incontrastabil comandamento del Vicario di Cristo cambiar con mestizia la povertà delle nostre saie nel sacro splendor delle porpore; e, ciò che a noi è materia di più dovuta allegrezza, in quella eminenza non deporre, anzi rendere più cospicua e più gloriosa l'umiltà e la severità regolare. Parlerò solamente di quel benefizio fatto da voi alla nostra religione, il quale più spezialmente richiede questa sorte di tributo, ch'io per gratitudine vi presento. Chi può esprimere quell'affetto, onde voi avete promossi nella Compagnia gli studi della sapienza: conoscendo quanto vaglia il suo latte per nutrimento della pietà nelle

religiose congregazioni? Dicanlo queste mura del Collegio Romano. Elle videro voi ascendere per tutti i gradi delle più alte scienze ad averne in quest'accademia il reggimento supremo, e da poi che un tal reggimento vi si è cambiato nel reggimento supremo di tutta la religione, le stesse mura del Collegio Romano non videro mai alcun di coloro che vivono a se e alle muse con un ozio liberissimo da ogni cura, frequentar così assiduamente le pubbliche azioni di lettere, come voi: a cui pur non sapevano gli uomini far il conto, in qual modo l'entrata dell'ore bastasse alla spesa delle sole occupazioni ordinarie. E forse che quelli, i quali vi avevano per uditore, ricevevano dalla vostra presenza, come talora interviene, un gusto amareggiato, un onore avvilito nei segni del vostro rincrescimento? forse che almeno portavate in quei teatri l'assistenza del corpo, ma concedevate fra tanto all'animo o di riposare dalla perpetua importunità de' pensieri, o d'impiegarli d'intorno ad altri oggetti più necessari? Erano tanto opportuni, tanto amorevoli gli applausi renduti dal vostro volto a qualunque vivace lampo d'ingegno, che scintillasse o negli eru-

diti contrasti, o nelle composizioni eloquenti, che ciascuno stimava d'aver in voi solo un bastevol teatro, e ne' vostri gradimenti un larghissimo guiderdone. Quelle piante più felicemente germogliano in terra, le quali con più benigno aspetto son rimirate da' lumi superiori del cielo. Chi dunque si maraviglierà, che sotto il vostro governo le lettere sien fiorite nella Compagnia con sì prospera fecondità? della quale io non potrei qui favellare, senza offendere o la verità dell'oggetto con frase troppo ristretta, o l'obbligo della modestia, in parlare della mia madre con tal racconto che paia vanto. Dirò solo, ch'essendo questa mia opera, qualunque ella si sia, uno di quegli alberi che al calore del fomento da voi dato agli studi nascono negli orti della Compagnia, era convenevole che questo primo libro, quasi il primiero pomo, fosse dedicato a voi. Al cui merito riguardando, m'incresce ch'egli non sia pomo d'oro. Ma d'oro farà sembrarlo ed a voi per avventura l'accompagnamento del mio affetto, ed a me la certezza che voi l'abbiate umanamente gradito.

Capitolo II.

Quanto convenga di celebrar le virtù de' moderni; e qual torto esse ricevono dall' età nostra.

Esaltasi la virtù negli antichi: tacesi ne' moderni: deprimesi ne' presenti. De' primi, quanto è minor in noi la notizia, tanto è maggior la venerazione. Verso i secondi ci fa esser giudici severi la competenza. Contra gli ultimi ci avvelena spesso le lingue l'invidia. Le lodi così de' viventi, come de' moderni ci paion rimproveri nostri, e l'esempio de' loro pregi è quasi uno sprone, che stimola con moleste punture la nostra dappocaggine ad arrivarli. Là dove mentre degli antichi pensiamo o parliamo, forse quel sì ricevuto errore, che ascrive a' lor corpi sopra i nostri vastità di statura, vigor di membra, lunghezza di vita, ci persuade altresì che gli animi loro ricevessero maggiori prerogative dalle mani della natura; e che, quasi favoriti suoi primogeniti, sortissero a proporzione maggior grandezza ne' pensieri, robustezza contro alle passioni, e virtù per vi-

vere eterni nella eternità delle imprese. Però l'opinione della minor abilità naturale ci assolve nel tribunale del nostro cuore dalla colpa d'infingardaggine, mentre ci conosciamo tanto inferiori agli antichi nell'opere e nel sapere: e dall'altro lato l'uomo è vago per natura d'ingrandire nella propria immaginazione gli oggetti, e si diletta nell'ammirare, quando l'ingrandimento loro non ridonda in sua depressione, e 'l gusto d'ammirare altrui non è amareggiato dal dispiacere di condannar se medesimo.

Ma queste ragioni stesse rendono più profittevole al mondo il celebrare gli uomini egregi de' propinqui tempi che de' remoti. Già che la virtù, come la fiamma, lontana riluce solo, ma vicina accende eziandio. Che la specie umana sia maligna verso il merito de' moderni, è querela comune degli scrittori, che in qualsivoglia secolo hanno fiorito: ma non però ugualmente a qualunque secolo n'è stata comune la colpa. L'antica Grecia ebbe a vile pur di mentovare altro valor che de' Greci; e, non bastandole riempire de' nomi loro la terra, e gli uomini, dilatògli per tutti i segni e per tutti seggi del cielo. Nè per lodarli aspettò che dopo la

morte loro si rivolgesse l'anno platonico. (1) Poichè Omero a pena due secoli dopo la guerra di Troia pose al cielo il valore de' cavalieri che v'intervennero; e gli Epaminondi, i Leonidi, i Temistocli nelle armi, i Soloni, i Pitagori, gl'Ippocrati nel sapere, e così altri infiniti, non prima finiron di vivere ne' loro corpi, che ricominciarono un'altra chiarissima vita nelle lingue e nelle penne di tutta la Grecia. I Romani qual concetto non avevano della virtù romana? Le concioni degli storici, le confermazioni degli oratori, l'epistole, i discorsi delle penne romane d'altri esempi non si valgono che de' Romani; altra eccellenza non ammirano, altra non celebrano. Le azioni egregie di quei che vissero in diversa repubblica, rado vi si leggono rammemorate, ed in quella guisa appunto che si mostrano l'armi e le vesti degli antichi, cioè come più curiose, ma non come migliori delle moderne. E fra essi Romani pure le palme di que' grand' uomini non aspettarono secoli a render frutto di glorie; ma gli esempi dei Deci, de' Fabi,

(1) Vedi il Petavio *de Doctrina temporum*. to. 2. l. 1. c. 30.

de' Catoni erano il più frequente soggetto alla voce e alla scrittura di quei medesimi, a cui erano stati oggetti degli occhi.

Del presente mondo par che sia proprio l'aver nausea di se stesso e delle sue cose: contro a quel che la natura suole insegnare agli uomini, i quali di se medesimi non hanno a schifo ciò, che in altrui maneggiato o veduto, sarebbe intollerabile a' loro stomachi. Nessun altro valor militare ci sembra eroico, salvo quel degli Ettori e degli Achilli; le cui prodezze nondimeno (che pur sono favolose in gran parte) appo quelle del marchese di Pescara o del conte di Tillì hanno il paragone, che le vittorie de' ragni con quelle de' leoni. Non si parla di prudenza, che non si mentovi Nestore. E con tutto ciò con altra profondità di consigli, altre macchine di monarchia maneggiò all'età nostra il signore di Villeroi.

Ma pur di questi moderni, che furono a' loro dì sì gran parte de' maggiori accidenti del mondo, non è stato possibile alla malignità de' coetanei quel sì profondo silenzio, in cui giacciono le moderne virtù della fortuna privata. La pudicizia si loda solo nelle Lucrezie e negli Scipioni:

e di tanti migliai, che nell'uno e nell'altro sesso oggidì con più incontaminato candore e con più sublimi esempi la custodiscono, si tace affatto. Qual competenza può pretendere la costanza sì rinomata di Socrate e di Catone con quella di tanti fortissimi sì, ma nè meno saputi martiri del Giappone e d'Inghilterra? Certo è, che i raggi della fede fecondano i nostri secoli di virtù tanto più perfette, che quelle antiche de'gentili, quanto le vere gemme prodotte da'celesti raggi del sole son più preziose che le misture d'alchimia formate col fumoso calor del fuoco.

Io per me son deliberato di non concorrere a questo abuso: e perciò voglio introdurre in ogni mio dialogo interlocutori di tal condizione, che premettendone io gli elogi, quantunque brevi, e sinceri da ogni minio di falsità, giovino a liberare appresso la posterità questo secolo dalla calunnia, che gli danno i suoi propri figliuoli, quasi che in lui siasi cominciata a scemare la schiatta delle virtù. Di che insieme farò vedere a me, ed a' miei coetanei simili a me, che i nostri malori non sono immedicabili; come quelli, che hanno ori-

gine dalla intemperie particolare nostra, e non dall'universale della stagione: e che possiamo esclamare *o costumi!* ma non *o tempi!*

Capitolo III.

È più giovevole al mondo il celebrare le virtù de' morti moderni, che degli antichi, o de' viventi. E consiglio in ciò dell' autore.

E nel vero, per incitarci all'onesto, gli esempi nobili de' moderni defunti sono i più efficaci, come i più creduti. Se gli esempi si prendono da' viventi, le lodi loro son sospette, come lusinghiere; se dagli antichi, come incerte: sapendosi, che agli occhi dell'intelletto accade il contrario, che a quei del corpo: a questi la lontananza impicciolisce, a quelli accresce la vera grandezza degli oggetti.

E quando pur alcuni restino in forse, ch'io debba esagerare, anche lodando chi non m'ascolta, invitato a ciò da quel motivo, che comune ad ogni narratore avvisò Aristotile; (1), cioè, in grazia di chi

(1) *In Arte Poetica.*

ode, a cui sempre il più mirabile è più gustoso; anche da questa sospezione potrò liberar i miei scritti. Perciò che scriverò di persone conosciute da molti, che oggidì vivono. E pure nessun mentitore è così sfacciato, a cui non agghiacci le bugie nelle labbra la presenza di chi vide la verità.

Capitolo IV.

Doti del cardinal Alessandro Orsino.

Quanti ha, non dirò in Roma, o in Italia, ma in gran parte del cristianesimo, a'quali per testimonio de' propri sensi è palese qual fosse il cardinale Alessandro Orsino? Certo io non temo, che alcun di loro mi accusi di menzognero, se affermerò, che la natura, la fortuna, la virtù furon emule, o più tosto compagne in adornar quel signore di rarissime doti.

Diègli la natura sembianza piacevole e nobile, ingegno perspicace e vasto. La memoria, la quale negl'intelletti fecondi e studiosi cagiona quella opulenza, che la parsimonia ne'ricchi, era in lui veramente stupenda: non pur quella, che Aristotile riconosce per effetto dell'ingegno, e che si

esercita per opera del discorso, e così ci fa rammentar non delle parole, ma delle cose; ma quella delle parole ancora, che rare volte col grand'ingegno s'accoppia. E questo pregio era in lui tanto più volentieri ammirato dagli altri, scorgendosi ch'egli niente procurava di farlo ammirare; e se ne valeva con quella non ricercata naturalezza, con cui si discerne l'acqua, che sgorga per sua natura, da quella che ad ostentazione di giuochi vien cacciata per artificio violento dalla fontana. Era graziosissimo nel parlare, con cui maggiormente agli altri piaceva, perchè nulla dava segno di piacere a se stesso. La voce, il gesto, l'aria, il tratto, il portamento, quant'era in lui di natura, tanti ami d'affezione a chi seco trattava.

Nè la fortuna gli fu men larga. Non solo il fe nascere d'una famiglia così eminente nella città capo del mondo; ma di più tanto illustrollo colla maestà delle parentele, che e fra gli antichi, e fra i moderni, malagevolmente ritroverassi, che un signore non sovrano avesse così vicino mescolamento di sangue con tanti principi sovrani, e coronati, ad un tempo.

Da questa discendenza sortì Alessandro l'educazione appresso Ferdinando Medici fratello dell'avola, grande per lo stato e pel titolo, ma più grande per la prudenza. Conseguì poi sul fior degli anni la porpora dal pontefice Paolo V., ch'elesse per moglie del nipote principe di Sulmona, Camilla sorella del cardinale; quella che oggi è insieme gloria ed esempio delle matrone romane; ed alla quale i pregi singolarissimi della forma e delle ricchezze non sono stati cari per altro, che per poterli offerire a Dio calpestati. Ma di lei non più oltre.

Una tal fortuna, che arebbe renduto scusabile ad un certo modo il fasto, l'ozio, la vanità, il piacere, rendeva ammirabile la cortesia, lo studio, la pietà, la penitenza. Altro di grandezza non riteneva nel suo tratto domestico, che 'l sapersi spogliar con decoro della grandezza. Ma usando come privato, appariva in ciò più che principe.

Il sonno del corpo suol prendersi col ventre pieno, e nel sito più agiato: il digiuno, e l'incomodo mantengon desto. Così parimente la pienezza de' beni umani e lo stato delizioso per lo più addormentan l'a-

nimo: la povertà e i disagi lo svegliano alle fatiche. Se pur accade che tra quelle sirene annoverate di sopra navighi desto veruno, egli è si raro, che a ragione i poeti assegnarono un tal pregio a colui, che si fece chiamar *Niuno*. Ma tra le solitudini della rarità nasce la fenice dell'ammirabile. Certo nel cardinale Orsino l'ostinata diligenza dello studio vinceva quella onde gli operari si procacciano il vitto. E questa congiunta colla felicità dell'ingegno, l'arricchì ancor giovane di tanta letteratura, quanta a pena suol ritrovarsi dentro alle teste incanutite fra i libri. Scriveva in latino ed in italiano, in verso e in prosa con eccellenza: puro, leggiadro, concettoso, nobile, efficace. Aveva una lezione infinita d'ogni materia: e mi ricorda, ch'egli mi conferì un' opera da lui principiata per cavar i precetti del saggio re da' contrari esempi de' primi quattro re di Gierusalem; considerando la fondazione in Saul, l'accrescimento in David, la conservazione in Salamone, la caduta in Roboam: con discorsi tanto ingegnosi, che mi sono restati sempre in memoria e che forse io riferirò in luogo opportuno. Ma come la perfezione degli uomi-

ni è sempre umana, cioè imperfetta, così non sepp'egli mai fissarsi colla pazienza in uno stesso componimento, e resistere alle lusinghe della novità: vizio solito a quelli d'una tal fortuna, e d'un tale ingegno. E però diè cominciamento a molt'opere, compimento a nessuna.

Capitolo V.

Egregia pietà dello stesso.

Non così fu egli difettuoso nell'opere della pietà. La frequenza dell'orazione, la tenerezza della coscienza, la spiritualità de' ragionamenti consolavano e confondevano insieme i più fervidi religiosi, ch'erano le sue più continue conversazioni. Nessuna occupazion di negozio, nessuna stanchezza di viaggio, lontananza di chiesa, inclemenza di stagione gli tolser, che ogni dì non si pulisse l'anima con la confessione, e non la nutrisse col pan celeste sacrificato da lui: il che facea con tal divozione, che alcuna volta commosse gli stessi eretici, per ventura quivi presenti; non parendo loro, che potesse non esser la diletta di Dio quella religione, la quale mostrava allievi sì ripieni

di Dio. Anche negli altri esercizi di religiosa virtù fu lo specchio della corte. Nè volle che quella veste, il cui onore vien dalla tintura del sangue di Cristo, il facesse vergognar della croce di Cristo. Delle sue penitenze, de'digiuni, de' cilicii, ed in somma della santa inimicizia col proprio corpo arei che dir lungamente; se non che il credersi esser elle state colpevoli della sua morte, le rende argomento men caro a chi ha perduto tanto nella sua morte. Infinitamente perdè con essa nel vero la mia religione. A lei desiderò egli di unirsi in vita. Ma perchè nessuno è men signor di se stesso, che chi ha maggior signoria sopra gli altri, non gli fu lecito il farlo. Tuttavia si fe membro di lei con l'affetto, già che non potè con la persona: e in testimonio di ciò lasciolla erede, o più tosto dichiarolla padrona di quel cuore in morte, che in vita le avea donato. Potrei ben io produrre qui gli atti di tal donazione in una lettera scritta dal cardinale mentr'era legato della Romagna al preposto general della nostra Compagnia: dove, con ineffabil maniera d'umiltà e d'amore, se gli dedica perpetuamente. Se non che forse parrebbe men opportuno luogo il re-

gistrarla in questo volume quasi per ostentazione di gloria: onde basterammi tenerla registrata nel cuore per memoriale di gratitudine.

Non permette con tutto ciò questo luogo, ch'io tralasci affatto alcune cose più memorabili intorno a'suoi corporali gastighi, e fra l'altre, la singolar divozione, ch'egli nutriva perpetuamente verso la passione del Salvatore: non solo in meditarla con l'animo, ed in celebrarla con gli scritti, componendone un divotissimo ufficio dato alle stampe; ma in imitarla col senso, volendone sempre l'immagine e la participazione nel proprio corpo. Sul petto ignudo portava un crocifisso con chiodi acuti, che toccavano con le punte la carne, e d'ora in ora, senza che gli altri se n'avvedessero, colla mano il premeva, per trarne sangue.

Capitolo VI.

Qualità riguardevoli di Gherardo Saraceni, gentiluomo del cardinale.

Questi rigori però non facevano esser men amabile, o men allegro il suo conversare. Anzi godeva oltre modo nella famigliarità

ricchissimo; ed in cui molto è da lodare; ma poco altro da ammirare, se non, che nulla vi si possa rinvenir da riprendere. Sono elle state perciò più tosto approvate che lette; e l'isperienza in loro ha mostrato quanto sia vero, ciò ch'udii più volte dal Pindaro di Savona Gabriello Chiabrera; cioè, che la poesia è obbligata di fare inarcar le ciglia. Ma nella famigliare conversazione era il Querengo incomparabile: sempre insegnava, sempre dilettava: e quella maniera piana, che nelle scritture, specialmente poetiche, non finì di contentare, come di sapore non raro; quella medesima nel ragionamento domestico pasceva gli animi d'una dolcezza non sazievole, non affettata, ma nè meno insipida, o di leggier nutrimento. E soleva egli rifiorire i discorsi più seri con alcuni motti così gentili, che senza offender punto, o colla mordacità, o colla licenza, aggiungevano sol quella grazia, che suol dare il sugo de'limoni al sorbetto più dilicato di Levante: e nelle quali facezie in somma, conforme al precetto di Marco Tullio (1), sempre riluceva qualche lampo d'ingegno nobile, e più

(1) 1. *De Offic. circa medium.*

che faceto. Era nato il Querengo in Padova, e quivi educatosi sotto la disciplina dello Sperone, il quale gli aveva instillato l'affetto alle dottrine platoniche, ed alle discipline morali. Le aveva poi egli sempre colla medesima parzialità preferite alle altre nel corso de' suoi studi, come più vaghe, e più acconce ad infonder buon sangue, per dir così, nelle vene della poesia, e ad esser adoperate nelle conversazioni de' principi; co' quali fin alla sua ultima decrepitezza ebbe familiarità grande il Querengo. Nè ad altri, che a lui mi è noto, che'l presente pontefice Urbano VIII. di cui era egli prelato domestico, permettesse di sedere in sua presenza, quando l'età e l'indisposizione non gli permise lo starvi in piedi.

Capitolo VIII.

Occasione del ragionamento seguito fra' personaggi rammemorati.

Raccontommi dunque il cavalier Saraceni, che, trovandosi egli a Bracciano in carrozza col cardinale, che aveva seco il Querengo, andarono di buon mattino, a veder una pesca, la quale per loro sollazzo erasi nel

prossimo lago Sabatino quel dì preparata. Avvenne che i pescatori una volta tirarono su le reti cariche di gran preda. E il cardinale, che, secondo il costume de' letterati, presto saziavasi di quel diletto popolare, e quando la compagnia glie ne porgeva comodità, volentieri da ogni più curioso spettacolo ad eruditi ragionamenti si divertiva, prese materia di parlar in questa guisa al Querengo.

Se Pitagora in effetto stimò vera la sua famosa sentenza accettata da Platone nel decimo della Repubblica, cioè che le anime fossero in tutti gli animali d' una medesima specie, ma che passassero da un corpo ad un altro diverso, e che, secondo i vizi esercitati nel precedente corpo, sortisser la specie del seguente: qual peccato crediamo noi, che si persuadesse aver commesso quell'anime, le quali da' corpi umani erano trasportate ne' pesci?

Coloro, rispose il Querengo, potevano stimarsi degni d'un tal gastigo i quali, non aveano esercitata la voce, come arebbon potuto, in beneficio della repubblica: già che propio aggiunto de' pesci è l'esser mutoli affatto, trattone il vitello marino, che for-

ma qualche suono confuso, ma sol fuori dell'acqua. Dissi, mutoli affatto, cioè non sol privi di quelle voci, che Aristotile chiamò *sermone* (1) e che, sì come egli dice, significano per comun patto degli uomini ciò che assolutamente chiamasi *bene* e *male*, ma di quelle parimente, onde i bruti manifestano per natura gli affetti loro, e che sono indicii del giocondo e del molesto. Poichè appunto per una virtù contraria al vizio della soverchia taciturnità narrarono quegli antichi una contraria metamorfosi. Vi ricorderete, che Platone in persona di Socrate a Fedro racconta (2), che dopo la venuta delle Muse nel mondo, alcuni uomini fur presi da sì gran vaghezza di quel divino diletto, onde il canto gl'inebbriava, che per cantare dimenticavansi di cibarsi, e d'ogni altra occupazione o civile o naturale: onde le muse, in premio di sì virtuoso affetto, gli trasformarono in cicale, che, non bisognose di cibo, perpetuamente cantassero; e addolcendo le cure di noi mortali, notassero insieme i nostri affetti, e ragionamenti; e ri-

(1) 1. *Pol. c.* 5.
(2) *Plat. in Phaedro.*

ferissero poi ad esse, chi di noi agli studi d'una o d'altra Musa fosse maggiormente inchinato.

Capitolo IX.

Proponsi il dubbio: se'l bene onesto sia distinto dal giocondo: e ragioni per la parte affermativa.

La favoletta di Platone, il cardinale soggiunse, è gentile al consueto di quel filosofo; il quale, conoscendo quanto sia debole di stomaco l'ingegno umano, mischia nella malvagìa fumosa delle più ardue speculazioni l'acquetta piccante di coteste grazie. Ma qualche difficoltà ho io nel sentimento di quel luogo d'Aristotile, che prima citaste. Credete voi, monsignore, che si possano veramente distinguere in ogni rigore queste due sorti di bene, le quali quivi leggonsi annoverate, come diverse? Io avendo più volte fissamente pensato a questa materia, malagevolmente ritrovo maniera per separare quello che assolutamente si chiama bene, o con altro nome, l'*onesto*, dal ben giocondo. E se ora da voi, che sì perfettamente siete addottrinato nella fi-

losofia morale, io potessi conseguire questa chiarezza, parrebbemi nella pesca d'oggi aver preso il misterioso pesce di Tobia, per illuminar la mia cecità.

Il Tobia cieco debbo esser io, replicò il Querengo, come più simile a lui nell'età, così nella malattia; e tanto più cieco, quanto meno finora conosco le mie tenebre intorno ad un tale oggetto: essendo propio di que' ciechi insanabili, i quali non hanno mai goduta la vista, l'ignorar che si trovi luce di cui sien privi, se dall'altrui relazione nol risapessero.

Il dubitare se l'onesto dal giocondo sia distinto, parmi l'istesso che 'l porre in lite, se le sette d'Epicuro e di Zenone fossero la medesima, o pur contrarie. Onestamente operava, per certo, Carlo V. imperadore, allor che, nella guerra eccitatagli con sì gran furia da' principi protestanti, incontrava intrepido nel suo più fiero aspetto la morte, combattendo nelle prime file, mentre ad ogni occhiata si vedeva cader la gente d'intorno fulminata dalle nemiche artiglierie. Onestamente operava Alessandro Farnese, allorchè nell'assedio d'Anversa, difendendo il mara-

viglioso ponte ond'egli chiuse lo Scalde, generosamente persisteva in faccia di quegli artificiosi vesuvi che inghiottivano sì orribilmente il più egregio valor dell'Europa, e che ferono anche lui cader tramortito e privo quasi d'ogni vita, fuor che di quella che gli somministrava il coraggio. Nè però alcun giudicherà che tali oggetti fosser giocondi.

Come no? (disse allora il cavalier Saraceni, valendosi di quella libertà che dal cardinale gli era stata non sol permessa, ma comandata più volte, di frapporsi ne' privati discorsi di lettere a suo talento: e ciò non solo per la natìa gentilezza di quel signore, ma perchè non meno sentono la soggezione a lungo andare i maggiori in darla che gl'inferiori in riceverla) come no? egli disse: non credete voi, monsignore, che cotesti animi eroici ritrovassero maggior diletto in operar azioni sì virtuose, grate al cielo, ammirabili agli stessi nemici, immortali nella memoria de'posteri, che Sardanapalo quando stava sepolto nell'infame lezzo delle voluttà sensuali? È pur noto il detto del Lirico, il quale chiama il morire

in pro della patria, non pure onorato, ma dolce. (1) Nè vi può esser lontano dalla memoria, che Solone, cioè il più savio dei Greci, interrogato da Creso, chi egli avesse mai conosciuto che meritasse il titolo di felice: Tello, rispose; il qual morì vittorioso capitano per Atene sua patria in una giornata campale: ed una simile felicità, per tacere dell' antico Epaminonda, parve che si rinnovasse in Anna di Memoransì; il quale dopo tante gloriosissime azioni, per cui dal famoso Ronsardo nella sua deificazione d'Arrigo II. era stato paragonato a Nestore per accoppiamento di fortezza e prudenza, morì tra le braccia della vittoria da lui riportata in favor di Dio e del suo re nella battaglia di san Dionigi. E certo, che una tal morte mostrò egli di sentire per un successo il più giocondo di tutta la sua lunghissima vita: nè credo ch' egual giocondità gli avrebbe arrecato il dovere incominciare in quel punto la vita eziandio sì prolissa de' cervi, ma colla codardia de' cervi, e passarla tutta negli orti d'Adone, o tra le delizie d' Eliogabalo.

(1) *Herodot. lib.* 1.

Altro è, replicò il Querengo, che, presupposta gia l'onestà dell'oggetto, la considerazione del conseguirla diletti sopra ogni piacer sensuale: altro è, che'l bene onesto non si distingua dal dilettevole. Mi dichiaro. Certo è che l'esser ferito e'l morire non son cose dilettevoli, ma tormentose di lor natura: e, se tormentose non fossero, non meriterebbe sì grande applauso chi per onorata cagion le sopporta; poichè la lode è come l'oro, che suol nascere sol tra le asprezze. Dunque a fine che Tello o il Memoransì ricevesser piacere dal sentirsi feriti o dal vedersi moribondi, era necessario che conoscessero l'inclita onestà di cotali oggetti, derivata dalle speciali circostanze in cui loro accadevano; mentre con questi loro tormenti vedevano unito il bene della patria e l'onor del cielo, traendo poi da questa considerazione il piacere di rimirare in se il pregio della virtù eroica. Per tanto prima convenne che tali oggetti avessero il fondamento dell'onestà, indipendentemente da ogni diletto; e poi su tal fondamento conosciuto da quegli eroi, s'appoggiò il diletto che in loro sopravvenne. In maniera che, se ci figuriamo che que' cavalieri non fossero per

cavar diletto alcuno da tali azioni, elle tuttavia rimarrebbono virtuose ed oneste: ma se per lo contrario elle non fossero nè oneste nè virtuose, non rimarrebbono dilettevoli.

Di questo diletto, che scaturisce dalla considerazione della virtù posseduta, Orazio intese nel verso da voi accennato: di questo intesero Cicerone, Seneca e tutti gli stoici, quando affermarono che la virtù da se sola bastava per beare un animo, e che il forte ancor nell'eculeo esclamerebbe per gioia: oh in che felice stato io mi ritrovo! Ma io vado sospettando in altro senso aver detto il signor cardinale, che 'l suo intelletto non ben ritrova la differenza tra l'onesto e 'l giocondo: perciò che ha egli mostrato di aver in ciò qualche argomento ripugnante alla dottrina universale; il che non sarebbe, quando s'accordasse nel senso da me riferito. Nè, s'io ben il conosco, egli ha il genio di coloro, che voglion usar almeno parole diverse dalle comuni, quando non possono aver sentenza diversa, e vergognandosi, che piaccia loro ciò che ad altri è piaciuto, mascherano colla frase in abito di giovanette le verità già canute.

Profferì questi ultimi detti il Querengo

con una tale energia di voce che pendeva nel concitato; come quegli che, secondo il costume de'letterati vecchi, ricercava ne' giovani più tosto l'idolatria che la riverenza verso il parer degli antichi.

Capitolo X.

Impugnasi la distinzion dell'onesto dal giocondo, e si pone per fondamento, che'l bene morale non può esser distinto dal bene naturale o fisico.

Ma, ripigliò il cardinale con una gentil modestia, voi v'apponete in verità, monsignore. Non solo io non mi pregio nel portar nuove opinioni, ma più tosto me ne mortifico, e condanno anzi la mia ignoranza, la qual non intende i fondamenti delle sentenze già ricevute, che l'ingegno di tanti uomini grandi, da cui elle sono state approvate. Il mio intelletto è vago d'esser possessore, non inventore del vero. E però non solo non s'attrista, ma gode qualora ciò che è sovvenuto a lui, ritrova essere stato prima così creduto da valent'uomini: reputando esso gli autori concordi seco non per avversari che'l privino, ma per testimoni

che 'l confermino nel suo possesso. Non adunque nelle parole, ma nella cosa consiste la difficoltà che dianzi accennai. Ed acciocchè io non vi paia, se pur ignorante, ch' io nol nego, ancor temerario, che non vorrei, contentatevi che da capo vi rappresenti la ragion del mio dubitare.

Io pongo per primo fondamento del mio discorso, che il bene onesto, o morale che vogliam dire, non è un bene distinto da tutti quei beni che per loro natura sono desiderabili, quando anche senza lo splendore di veruna onestà o lodevolezza si possedessero, e indipendentemente dalla volontaria elezione, ma per beneficio della natura o del caso piovessero ne' mortali: i quali beni soglion chiamarsi beni fisici ovver naturali. Questo presupposto parmi evidente: imperciocchè gli oggetti onesti, per esempio, sono difender la patria, dare a ciascuno il suo diritto, esser grato a' benefattori, sollevare i miseri, e simiglianti. Ora, che altro vuol dire difender la patria, se non operare ch' ella conservi il bene della sua libertà? Che altro è il dare il suo diritto a ciascuno, se non far che ciascuno goda il suo danaro, l'onor suo, o altro

bene di questa sorte? Che altro è finalmente usar gratitudine verso i benefattori, e misericordia verso gli infelici, se non cagionare in loro qualche bene, come di roba o d'onore o di comodo? E pur tutti questi oggetti, cioè la libertà, il danaro, l'onore, il comodo, a chi gli possiede sono amabili per se stessi, e benchè nessun lustro di onestà gli abbellisse, ma fosser doni della natura o della fortuna. Nè si può dare onestà d'azione, che ad alcuni di così fatti beni o in pro dell'operante o d'altrui non sia finalmente ordinata, non potendo esser onesto ciò che di sua natura non giova a nessuno. Per tanto dobbiamo prima esaminare a quali oggetti si stenda questo nome di *bene*, preso universalmente per tutto ciò che sarebbe desiderabile, quando anche tra gli uomini non albergasse nè libertà d'arbitrio, nè, per conseguente, capacità o contezza di virtù e di vizio, d'onestà o del suo contrario: e poi ad alcuni di questi oggetti che meritano la denominazione universale di *bene*, dovremo in certe circostanze particolari attribuire il titolo di beni onesti. Mi concedete voi ciò, monsignore? Perciocchè se intorno a que-

sto punto fosse tra noi controversia, il che non mi avviso, m'argomenterei di provarlo più largamente.

Finora io non ho che opporre, soggiunse il Querengo. Ed in ciò pare che tutte le varie sentenze non pur degli antichi filosofi, ma de'moderni scolastici sieno concordi. Anzi i Greci non ebbero nome corrispondente a questo di *bene onesto*: ma ora il chiamarono *bonum absolute*, come Aristotile nel passo dianzi citato; il che favorisce all'opinione di quelli, i quali pongono l'essenza dell'onesto nella preponderanza del bene fisico sopra tutto il male fisico che porta seco l'oggetto: altre volte il nominarono *iustum*, come ivi parimente Aristotile; il che pare che s'accosti alla sentenza di coloro, i quali derivano la natura dell'onesto dalla conformità colla legge, o sia colla legge esterna tanto degli umani quanto del divino legislatore, o sia coll'interna legge che promulga il dettame della ragione dentro al regno del nostro cuore: talora finalmente il chiamarono *pulcrum* o *praeclarum*, aprendo strada con tal vocabolo alla credenza di coloro, i quali vogliono che l'onesto sia tutto

e solo quel bene, ch'è di tal nobiltà, onde meritevolmente s'invaghisca l'altezza della nostra mente.

Nel resto nessun può negare, ch'essendo in noi la natura e prima e più nota che la virtù, quella e nell'essere e nell'intendersi è fondamento di questa. Nasce l'uomo, e trova in questo suo domicilio del mondo varie maniere di cose, alcune delle quali sente che hanno forza naturalmente d'allettarlo, ed altre d'eccitargli abbominazione; quelle però intende col nome generale di *beni*, e queste di *mali*. Ma questi due sì contrari líquori, contenuti in quei due famosissimi vasi d'Omero, si confondono insieme, prima che la pioggia dal cielo n'arrivi in terra; e così mescolansi per lo più in un medesimo oggetto. Quindi è che, non ritrovandosi sotto la luna il ben puro da ogni infezione almen leggiera di male, non ogni stilla di male rende l'oggetto meritevole d'abborrimento; e ritrovandosi spesso il bene avvelenato dal contagio di maggior male, non ogni stilla di bene rende tosto un oggetto degno d'amore. Ora qui sorgono le virtù, e la prudenza loro maestra, per farci discernere ed amare quegli

oggetti, a cui l'amor nostro meritevolmente è dovuto: e questi oggetti chiamansi *beni onesti.*

Capitolo XI.

Si spiega il nome di diletto: si propone la difficoltà ch' è in conoscere quali sieno i fini del nostro appetito: e provasi nessuna cosa distinta dalle operazioni vitali esser bene in ragion di fine.

Già che voi, ripigliò il cardinale, non solo mi avete conceduto quel ch'io richiedeva, cioè che il bene onesto è compreso fra la moltitudine di quei beni, i quali sono desiderabili per natura, innanzi che spunti in noi la notizia d'alcuna onestà, ma di più, confermandolo con prove sì evidenti e sì dotte, non avete voluto ch' io ve ne rimanga obbligato quasi per donativo di cortesia, ma ch' io il riceva come debito di ragione; passerò avanti e cercherò di mostrare che nessun bene è desiderabile per natura, salvo il diletto. E quando ciò mi succeda, già da queste due proposizioni uscirà manifestamente la conseguenza ch' io divi-

sava, cioè che il bene onesto dal diletto non si distingua.

Voi sapete che due sorti di beni si danno al mondo. Altri chiamansi *fini*, e son quelli i quali per se medesimi sono desiderati e cercati, benchè di nessun altro effetto fosser cagione. Altri diconsi *mezzi*, cioè quelli che in tanto sono amati da noi, in quanto ci servono per istrumento da cagionarci alcun di que' beni, che per la propria lor perfezione vengon bramati, e che nomansi *fini*, come io diceva. L' esempio comune in questa materia suol prendersi dalla sanità e dalla medicina. La sanità è desiderata dagli uomini per la propria bontà di essa, là dove il medicamento, benchè tal volta si ricerchi sin d'altro mondo a prezzo di gran fatica e di gran tesoro, non è però amabile se non per l'efficacia ch' egli ha di sanare. Onde se di questa virtù si spogliasse il più fino bezzoarre d'Oriente e il più eccellente alicorno d'Africa, nulla più si cercherebbono che le rigettate cocce, le quali danno l'essere e il nome al famoso monte Testaccio di Roma. Or quando mi son preso a mostrare che solo il diletto sia buono e desiderabile per natura, ho inteso in ragion

di fine; poichè da questo immantinente ne sorge che anche in ragion di mezzo nulla sia buono e desiderabile, se non per cagione del diletto ch' egli produce.

Di più io qui per diletto intendo un affetto di soavità e di quiete in qualunque appetitiva potenza verso l' oggetto amato presente: il quale affetto se è nell' appetito sensuale o inferiore, suol chiamarsi *voluttà*, nell' intellettuale o superiore ha nome di *gaudio*. Ma io nel presente discorso non distinguerò queste voci; e così queste, come *letizia*, *piacere*, *giocondità*, e simiglianti, saranno prese da me sempre nel significato generico, nel quale io parlo.

Cominciamo adunque. Egli non è così agevole a rinvenire, quali sieno que' beni che in grazia di loro stessi e come fini son ricercati. Sovvienmi che Ippocrate in una lettera a Damageto racconta che egli fu chiamato da' cittadini d' Abdera per curar Democrito, il quale, come colui che viveva in solitudine e rideva perpetuamente, era dal volgo giudicato per insano. Ma da poi che questi due gran filosofi 'parlarono insieme, scrive Ippocrate di aver trovata nell'altro non follìa per curare, ma sapienza per am-

mirare, e che specialmente il suo riso non solo non era stolto, ma era cagionato da un sottilissimo accorgimento della comune stoltizia umana, sopra la quale stava egli scrivendo in quel punto che giunse Ippocrate per medicarlo della sua creduta stoltizia. Riferisce Ippocrate quivi a nostro proposito, che Democrito si rideva nominatamente di veder gli uomini tutti affannarsi nel procacciar molte cose, non sapendo essi medesimi qual sia quel fine in grazia del quale operano con tanto studio. E ne apportava quest'esempio. Il padrone d'una miniera spezza con travaglio e spesa quel terreno in varie parti per estrarne l'argento, o per cavar, com'egli ragiona, dalla terra nostra madre altra terra nostra nemica: permuta poi quell'argento in un campo e lo semina, studiandosi con industria e fatica di trarne ampia messe di grano: indi cambia il raccolto grano in altro argento: baratta di nuovo poi quell'argento in un altro campo, ed in esso fa quel medesimo ch'ei fe nel primo comperato da lui. Or qual è il fine, diceva Democrito, per desiderio di cui quest'uomo travaglia? Se il terreno, a che dunque spezzarlo? se l'argento, per-

chè mutarlo in un altro terreno? se il grano, perchè barattarlo in argento? Così Democrito discorreva. Ma un tal discorso prova, che in verità nessuna delle sopraddette cose è quella che per se medesima è desiderabile. Presupponiamo che il campo non portasse alcun frutto distinto da se, o che fosse quale il dipinge l'astuto servo plautino, cioè che negli anni più fertili rendesse tre volte meno del seminato: chi si curerebbe di possederlo, se non quando vi si potessero seminare i mali costumi, come colà risponde il prudente vecchio? Parimente fingiamo che gli uomini, come ne' primi tempi stimarono men del ferro l'oro per esser meno utile, secondo che Lucrezio racconta (1), così cominciassero a non prezzar niente la moneta d'oro e d'argento, ed a non voler cambiare con una massa di quella inutil materia pure una castagna guasta. In questo caso folle si stimerebbe chi s'argomentasse d'accumular gran danaro, per servirsene solo appunto come si fa delle pitture, secondo che all'avaro rinfaccia il Satirico (2). Più avanti. Immaginiamoci che

(1) *L. 5. non longe a fine.*
(2) *Horat. l. 1. sat. 1.*

tutti gli uomini e gli animali sieno stati dagli dei abbeverati col nettare, il quale avea forza di comunicar l'immortalità, e così non sieno più bisognosi di cibo; ditemi per cortesìa: ciò che si raccoglie di frumento da tutte l'aie della Libia arà niente più d'appetibile che le arene pur della Libia?

Ma se anderemo esaminando ancor gli altri oggetti che paiono gl' idoli dell'umana cupidità, a pena ritroveremone alcuni, che solamente per se stessi, privandoli de' loro effetti, non fossero vilipesi. Il danaro, secondo che ho accennato, non si cerca se non come utile per l'acquisto d'altri beni: onde acutamente disse il poeta, ch'esso era privo d'ogni colore, se nell'uso temperato non risplendeva.

Tanto è vero ciò, soggiunse il Querengo, che i Greci con lo stesso vocabolo χρήματα l'utile ed il danaro appellarono. Ma seguite per grazia: che se null'altra cosa fosse per se desiderabile, sarebbe certo il sentier voi così favellare. Tralascio di risponder a queste lodi, soggiunse il cardinale, per non mostrar di pigliarle in altro significato che di un bel concetto sommi-

nistratovi non dal modo, ma dal tema del mio parlare, e lo proseguisco.

La gloria, per cui volentieri si sborsa in prezzo il più nobil sangue del genere umano, per se stessa che vale? Ponghiamo ch'altri nulla sappia d'esser lodato, e che nessun beneficio riceva mai da'suoi lodatori: stimeremo costui più felice che non sarebbe se ciascuno di lui tacesse? Non la gloria per se stessa, ma la notizia di lei presente o la speranza di lei futura, è quella che arreca qualche parte di felicità. Nel resto ben disse il vostro Veniero, che nessun pro è ora l'esser celebrato ad Annibale

Morto al piacer dell' immortal suo nome.

Passiamo avanti. La bellezza dell'aspetto vien pregiata da molti, come un lampo di splendor celestiale trasfuso nel corpo umano. Ma fate che quella che ora è stimata bellezza sia riputata bruttezza, e che, per cagion d'esempio, tutti gli uomini convengano d'umore con que'popoli di Commorino, ove il nero del volto piace altrettanto come il candido fra gli Europei: onde, persuadendosi coloro che gl'iddii, come bellissimi, sieno di color nero, ungono sovente

d'olio i lor simulacri, rendendoli non pur foschi, ma orridi: in tal caso ciascuno bramerà d'esser moro, il carbone servirà di belletto, e i diavoli dipingeransi bianchi come ora gli angeli. Adunque non quel colore per se medesimo si brama ora, ma bramasi per qualche effetto ch'ei tira seco.

Forse la sanità e la lunghezza della vita sono quei beni, che per se stessi ci piacciono? Nè pur questi per mio giudicio. La sanità non è altro che un' armonia d'umori ben temperati per conservar la vita, e per far prontamente le operazioni. Separiamo da lei però questi effetti, e rappresentiamoci che un uomo colla miglior temperie d'umori, che sapesse chieder Galeno, debba essere presto ucciso, e fin ch' ei vive tormentato, ed impedito nell'operare: recherebbesi a disavventura costui l'aver un temperamento peggiore? Sia veloce ne'piedi più d' un Achille, ma condannato a vivere perpetuamente ne'ceppi: sarà costui di miglior condizione d' uno storpiato? E ciò sia detto quanto alla sanità.

Quanto poi alla vita. Concedasi ad un uomo vita immortale, ma con un eterno letargo sì ferreo, che gli lasci le sole opera-

zioni dell'anima vegetativa: non solo non sarà egli di ciò contento, ma non si stimerà niente meglio trattato, che se fosse rivolto in nulla.

Vivere, disse il Querengo allora, è operar vitalmente, come insegna il filosofo: e però contra gli infingardi Plinio profferì saggiamente, che solo il vegliare è vivere (1). Costui dunque, se perpetuamente dormisse, non viverebbe, siccome voi presupponevate. Ma ben preveggo la vostra replica.

Il prevederla, disse allora il cardinale, non sarebbe malagevole anche ad ingegno inferiore al vostro. Io solo intesi per ora d'escludere dal catalogo di que' beni, che per se stessi vengono bramati, quella vita permanente, la qual da' filosofi è chiamata *in atto primo*, e la qual dicesi rimanere in chi dorme: poichè di quell'altra che in noi ad ogni momento si varia, e che si chiama vita in atto secondo, per consister ella in certe operazioni attuali che son proprie de' viventi, mi resta solo appunto di ragionare.

(1) *Plin. Hist. in ep. ad Vesp.*

Capitolo XII.

Fra le operazioni vitali della parte vegetativa o conoscitiva nessuna è bene in ragion di fine.

Le operazioni vitali son di tre sorti. Alcune appartengono alla potenza vegetativa, altre alla conoscitiva, altre all'appetitiva. La qual divisione per ora mi cade più in acconcio, che s'io le distinguessi conforme a' tre gradi del vivere, cioè vegetativo, sensitivo e razionale.

Della potenza vegetativa è ufficio l'aumentare, il nutrire, il generare. Ma tutte queste operazioni, come si vede, sono ordinate o all'essere di quello individuo da cui sono esercitate, come la prima e la seconda, o anche all'essere d'un altro individuo, come la terza. Adunque sono mezzi e non fini. E se il medesimo essere non è degno di desiderio per se solo, come dianzi mi son ingegnato di provare coll'esempio dell'immortale addormentato, molto meno saranno degne di desiderio per se sole quelle operazioni, che non hanno altro pro se non di servire all'essere. Così veggiamo

che negli angeli, i quali sono immortali e costituiti dal primo istante nel loro perfetto stato, e più non possono moltiplicarsi di numero se non dall'infinita potenza che fabbrica lo cose di nulla; non apprendiamo difetto, anzi felicità il non esercitar quelle operazioni, che all'anima vegetativa son destinate.

L'altra sorte d'operazioni vitali consiste nel conoscere; o facciasi per mezzo de' sensi esterni, o de'sensi interni comuni ancora alle bestie, o della potenza conoscitiva spirituale propia dell'uomo.

Ma il conoscer parimente non pare che per se medesimo s'appetisca. E ne'sensi primieramente ciò assai manifesto si scorge. L'animale fu guernito di sensi per altro fine, che per sentir solamente. Comincierò a mostrarlo ne' sentimenti più comuni. Noi veggiamo che il senso del gusto e del tatto sono stati dalla natura inseriti in ogni animale, come quelli che alla conservazione di tutti sono richiesti. Imperciocchè non potendo animale alcuno mantenersi senza alimento, e non essendo tutti gli alimenti proporzionati alla complessione di qualunque animale, fu lor necessario, che, prima d'introdur-

re questa o quell'esca e questa o quella bevanda nelle proprie viscere, avessero qualche testimonianza ch'elle fossero presidio d'amici e non assalto di nemici. E questa testimonianza si fa dal sapore, che nelle cose giovevoli suol esser grato, e nelle nocive spiacente; benchè per accidente possa intervenire il contrario. Poichè ne'casi accidentali la natura o non ha potuto o non ha voluto alterar le sue leggi.

Anche del tatto convenne che qualunque animale fosse dotato; poichè l'oggetto del tatto sono le prime qualità, dalle quali dipende la conservazione d'ogni animale. Onde questo senso è il primo fondamento della vita sensitiva, come dice Aristotile (1), il quale avverte, che gli oggetti veementi degli altri sensi guastano solamente quegli organi, per cui mezzo vengon sentiti; come la soverchia luce accieca, il soverchio strepito assorda, l'odore troppo acuto aggrava di maniera il cerebro che rimane ottuso ad esercitar l'odorato, la troppa dolcezza, o amarezza gustata in un cibo ci rende inabili a discernere il vero sapore della vi-

(1) *L.* 3 *De anima cap. ult.*

vanda seguente: ma nel tatto la veemenza dell'oggetto, come l'eccessivo caldo, l'eccessivo freddo, corrompe tutto l'essere dell'animale.

Il gusto e il tatto dunque per le sopraddette ragioni ritrovansi in ogni animale, anche in quelli che stanno affissi agli scogli, e che, per esser posti come a'confini tra la vita vegetativa e sensitiva, chiamansi con greco vocabolo *zoofiti*, quasi piante ed animali insieme, a cui non è donato dalla natura altro movimento spontaneo, che di stringersi o d'allargarsi, per congiungersi o staccarsi in questa maniera dall'oggetto vicino.

Gli altri sensi, cioè la vista, l'udito, l'odorato, a que'soli animali son conceduti, a cui sono opportuni per la loro conservazione. E questi specialmente sono quegli animali, alla cui complessione l'alimento proporzionato non in quel luogo nasce, dove essi nascono; e però si richiede loro la potenza di camminare per procacciarselo altronde. Perciocchè ad uopo loro furon dovuti alcuni sensi, che non pur giudicassero intorno agli oggetti presenti, come il gusto e il tatto, ma che discernessero

altresì gli oggetti lontani. E ciò così per indirizzar la potenza motrice ad incamminarsi verso quella parte, ove hanno indizio che si ritrovi il loro giovevole nutrimento; come per avvertirla a schifar quei corpi, da cui possono ricevere oltraggio per via.

Da tutte queste congetture raccogliesi, che la natura istituì le operazioni de' sensi esterni, non perchè di loro fosse vaga, ma perchè le conobbe giovevoli alla conservazione dell' animale. E quindi veggiamo che nel sonno le ha impedite, perciocchè allora sarebbono state dannose alla medesima conservazione.

Nè diverso giudizio possiamo formare del fine, ch' ella si prescrisse nel fabbricare quelle potenze conoscitive interiori, che ritrovansi anche ne' bruti, e che *sensi interni* si chiamano; veggendosi che tutta l'opera loro è posta in confrontare insieme varie di quelle relazioni, che dalle sensazioni esterne, o presenti o passate, all' interno conoscimento sono condotte, e da tutte insieme inferire, se un tale oggetto sia profittevole o dannoso, e però se meriti d'esser seguito o fuggito. Siane questo l'esempio. L'occhio fa sapere al senso interiore, che

poco lungi dal lato destro ritrovasi ora un oggetto lucido e tenue con figura piramidale, cioè, con altro nome, una fiamma: il tatto altre volte fece sapere al medesimo senso interno, che un oggetto di questa sorte appressato al corpo reca dolore. Dalla memoria d'una tal passata relazione del tatto, e dalla presente relazione dell'occhio, il senso interno s'induce a giudicar, che sia bene il non muoversi ora verso il lato destro: e così vien eseguito dalla potenza motrice. Adunque le operazioni del senso interno furono date all'animale dalla natura, non per loro bontà e come fini, ma per la bontà della conservazione, del piacere, o della quiete, e come utili mezzi ad essa.

Rimangono le cognizioni dell'intelletto. E queste in due generi si dividono, come Aristotile considerò specialmente nel sesto delle Morali. Altre chiamansi cognizioni *pratiche*, il che tanto vale in greco quanto *operative*. E benchè la maniera di spiegar la cognizione pratica sia varia tra gli scolastici, eleggerò per ora quella che mi par più probabile; anzi, per levar ogni lite, mi dichiaro, che le sole cognizioni comprese

nella definizione ch'io son per dare, intendo qui per nome di cognizioni non ispeculative, ma pratiche, cioè quelle che al conoscitore dettano esser bene di pigliare o di schifar qualche oggetto sottoposto al voler di lui.

E similmente questa maniera di cognizione, come quella ch'è indirizzata all'azione, non può esser fine, ma mezzo. Che perciò Aristotile nella Metafisica (1) rassomigliolla al servo, come a colui che non opera in pro di se stesso, ma d'un altro uomo a cui serve.

L'altra maniera di cognizione chiamasi *speculativa*, la quale per sua natura si ferma nel vagheggiare la verità dell'oggetto. E questa cognizion veramente non ha per fine nè il mantenimento, come quella che è data eziandio agli spiriti immortali e però non bisognosi d'alcun mezzo per mantenersi; nè l'operazioni, come quella che aggirasi principalmente d'intorno alle verità necessarie ed eterne, in cui nulla possiamo noi operare. Tuttavia questa sorte di cognizioni ancora pare indirizzata ad

(1) *Lib.* 1. *cap.* 2.

un altro fine, ch'è il diletto; senza il quale nè meno sì fatte cognizioni ci si rappresentano desiderabili.

Per intender ciò, proponiamoci Fedra, allorchè, forsennata per l'indomita passione, ci vien rappresentata dal greco tragico (1) volere e disvolere mille diversi e contrari oggetti in un punto, a fine di ricrearsi, ed in tutti portar ella seco l'assenzio delle sue angosce; e ponghiamo caso, che Pallade, come protettrice di quell'Atene, che il marito dell' appassionata principessa avea liberata dal sanguinoso tributo, fosse discesa a scoprirle i più intimi arcani delle dottrine, senza però che per tale insegnamento si quietassero le furie dentro al suo petto. Parrassi a voi che lo stato di Fedra sia diventato con qualche prosperità meno infelice di prima? Se ciò fosse, gran parte di prosperità si ritroverebbe ora negli stessi demoni, e più nel peggior di loro, il quale, come angelo di più sublime natura, è guernito per conseguenza di più fino conoscimento. E pure sappiamo, che in quell'oceano d'amaritudine non si mescola veruna

(1) *Eurip. in Hipp. Act.* 1.

stilla d'acqua dolce. Non è dunque la cognizione parte di felicità per se stessa, ma solo è amabile in grazia di quel piacere, ch' ella ne suole apportare. Quindi si stima beneficio d' amico l'impedir la notizia di quelle cose che risapute molesterebbono. E san Giovanni Crisostomo annovera questo fra gl' inganni non solo innocenti, ma virtuosi (1). Anzi, non che altri, gli stessi stoici, e Tullio principalmente, quando vollero provar che la morte dovea sprezzarsi eziandio da chi si persuadeva che in lei perisse l'anima ancora, apportarono per fondamento, che la vita è colma di tristezze, e mendica di piaceri; onde col partirne è maggiore il guadagno nella liberazione da quelli, che il detrimento nella perdita di questi. Adunque i medesimi stoici assegnano per prima regola del saggio desiderio il piacere, e del saggio abborrimento la tristezza. Nè pongono a conto di danno il venir privato delle cognizioni, che si fanno da' vivi, mentre si presupponga che il possesso loro lasci tuttavia più molesto che giocondo lo stato de' vivi.

(1) *De sacerd. lib.* 1.

Capitolo XIII.

Che fra le operazioni della parte appetitiva, e così fra tutte le cose, il solo diletto è bene in ragion di fine.

Eccovi escluse dal numero di que' beni, che come fini, e per merito propio loro son degni di essere amati, le cose tutte, salvo le operazioni dell'appetito. Di queste poi non credo, che mi sia necessario il provare, che tutte, come a loro bersaglio, al diletto sieno vibrate dalla natura.

Di ciò non può nascer dubbio, soggiunse il Querengo. E lasciandone le prove più lunghe, i movimenti d'ogni potenza, che può quietarsi, sono ordinati alla sua quiete. Però la scesa del sasso e il volo del fuoco sono istituiti, acciocchè si riposi quello nel centro, e questo presso la luna. Ma tutti gli altri affetti sono moti della volontà, e solo il diletto è sua quiete; il che bene spiegò il nostro antico poeta dicendo:

Così l'animo preso entra in desire,
Ch'è moto spiritale e mai non posa,
Finchè la cosa amata il fa gioire. (1)

(1) Dant. Purg. cant. 18. v. 31.

Adunque la gioia, o vogliam dire il diletto, è fine di tutti gli affetti dell'appetito.

Qui si frappose il cavalier Saraceni, dicendo. A ciò per avventura alluse Apuleio, non minor filosofo che favoleggiatore, in quella sua misteriosa favola di Psiche, rappresentatrice dell'anima, secondo che il nome stesso di lei dichiara. Poichè, facendola nel concilio di tutti gli dei sposar con l'Amore dopo molte fatiche, finisce la favola con raccontare, che da quel matrimonio sia uscita una fanciulla nominata la Voluttà. L'amore è un affetto che in tutti gli altri affetti si mescola, come ne insegna san Tomaso; e l'odio istesso del male contiene in se l'amor di quel bene, a cui l'odiato male ci si mostra contrario, e però degno d'abborrimento (1); il che pure significò il dottissimo poeta da voi citato, mentre fe dire a se da Virgilio:

Quindi comprender puoi ch'esser conviene
Amor semenza in noi d'ogni virtute,
E d'ogni operazion che merta pene. (2)

(1) 1. 2. *q.* 28. *art.* 6. *ad* 12. *et q.* 29. *art.* 2. *in corp.*

(2) Dant. Purg. Cant. 17. v. 103.

Se adunque l'unico frutto dell'amore, che all'anima lecitamente e con l'approvazione di tutto il cielo si sposa, è finalmente la voluttà, o per parlar nel nostro linguaggio, il diletto; segue di necessità che tutti gli affetti sien linee che vadano a terminare in questo sol centro.

Capitolo XIV.

Opposizioni per convincere che l'onesto sia distinto dal dilettevole; e quanto importi a persuader una sentenza il portar soluzioni non sol che difendano, ma che appaghino.

Ma, essendosi finora esclusi dalla natura di fine molti altri beni, parmi che rimanga da provar il medesimo della virtù, la quale dal diletto è distinta, e sola col nome di bene dagli stoici fu onorata.

Che altro è la virtù, replicò il cardinale, che un affetto o un'elezione del bene onesto? Se dunque io vi ho dimostrato che non si dà bene onesto diverso dal dilettevole, vi ho provato per conseguenza, che anche la virtù riconosce il diletto come suo fine.

Allora il Querengo: veramente i Greci derivarono lo stesso nome di virtù dal piacere.

Ma voi sapete, signore, che per istabilir la credenza ad una opinione, non basta il confermarla con gagliardi argomenti, ma bisogna liberarla dal contrappeso delle ragioni contrarie. Poichè non vince chiunque ha un poderoso esercito per la sua parte, ma chi l'ha più poderoso che il suo nemico. Voi con ingegnosa maniera fin qui avete provato, che il diletto è l'unico fine di tutte le nostre operazioni, e per conseguente è l'unico nostro bene. Ma dall'altra parte nè la religione, nè l'autorità de' sapienti, nè il lume della natura ci lascia dubitare, che spesse volte non sia meglio l'astenersi da quel che piace, e che nel bivio d'Ercole altra sia la strada molle a cui n'esorta il piacere, altra la scoscesa per la quale vuol condurci la virtù. Ben veggio io molte cose che si potrebbon rispondere. Ma desidero di sentire quelle risposte, che nasceranno dal vostro ingegno; il quale in una sola parte non riesce mai diverso dalla mia aspettazione, cioè in portar sempre inaspettate maraviglie.

Più volea dire il Querengo: ma il cardinale, la cui modestia al suono delle propie lodi non resistea senza qualche pena, così l'interruppe. Oh quanto è vero quel che voi dite, che per fondare una opinione più importano alcuni argomenti, di cui l'intelletto alla prima s'appaga, che certe sottigliezze, le cui fallacie benchè la nostra mente non sappia scoprir dove si nascondano, non però le giudica vere, anzi tanto più le abborrisce, quanto più vi scorge del verisimile, che è il maggior nemico dell'unico amico di lei, cioè del vero, come scrisse quel cavaliere mio congiunto (1). Però fu proprio dei grandi autori non separarsi dalle sentenze che essi ravvisavan per vere, ancorchè non sapessero sbrigarsi di qualche difficoltà contraria, piuttosto atta a confondere che a persuadere. Così fece Aristotile nella materia della quantità e del moto, riprendendo Zenone e gli altri che abbandonassero l'esperienza del senso e l'evidenza delle dimostrazioni matematiche, perchè non trovavano scioglimento agli inviluppi delle contrarie oggezioni. Ed in que-

(1) *Marchese Virg. Malvezzi nel Tarquinio.*

sta parte udii talora da un gran teologo lodare Francesco Suarez e Gabriel Vasquez, i quali nella quistione profondissima dell'atto libero di Dio elessero quell'opinione, che al lume dell'intelletto stimarono più conforme, senza vergognarsi di confessare che alle opposte difficoltà non sovveniva loro sufficiente risposta. E certo non so se maggiore sciocchezza o maggior temerità sia in noi il voler aggiustare la verità delle cose all'angustia del nostro conoscimento: quasi che la natura non abbia saputo fare quello che noi non sappiamo intendere, e che l'ignoranza nostra non cominci se non sulle soglie dell'impossibile.

Ma quanto alla materia che abbiamo per le mani, parmi che, quantunque le opposizioni vostre abbiano per avventura maggiore apparenza per conciliarsi l'intelletto, che gli argomenti miei: tuttavia, esaminandole poi con attenta riflessione, contra di esse non manchino assai probabili scioglimenti. I quali tanto di miglior grado m'accingo io a proporre, quanto, se saranno que' medesimi che voi accennate d'aver in mente, io con tal paragone mi assicurerò di posseder oro buono; dove prima io dubi-

tava che fosse alchimia; se non saranno quei medesimi, voi con insegnarmi i vostri, mi farete barattare l'alchimia in oro: e così mi fido di non partir se non ricco.

Capitolo XV.

Si comincia a rispondere alle precedenti obbiezioni: e si tenta la prima via; cioè che l'onesto sia quello che porta maggior piacere che dispiacere, bilanciando col presente ancora il futuro.

Ripiglio dunque gli esempi da voi proposti. Ed in quelli avvertirò due maniere di contrarietà, che si trovano tra il diletto e l'onesto; ed in ciascuna di esse mi studierò di provare, che la contrarietà in effetto è solo tra un diletto e l'altro, ma non tra il diletto e un diverso bene, che diletto non sia. Comincio dall'ultimo che accennaste, cioè dal bivio d'Ercole, non tanto favoloso, quanto allegorico, per mio avviso.

Così è nel vero, soggiunse il Querengo: essendo questo racconto di Prodico usato contro gli epicurei da Socrate appresso Senofonte.

D'Ercole adunque, seguì allora il cardinale, cioè dell'uomo virtuoso e magnanimo, si racconta (benchè, s'io ben mi ricordo, non tutta la favola sia registrata quivi (1) da Senofonte) che, lasciata egli la via sinistra tutta florida e piana, mostratagli dal Piacere, s'incamminasse a destra per la rigida e sassosa additatagli dalla Virtù: ma che il sentiero, quanto più s'inoltrava, riusciva sempre più ameno, finchè giunse alla deliziosa cima d'un monte, a cui non avrebbe che contrapporre la più fortunata dell'isole Fortunate. Già vedete, che qui la Virtù non si rappresenta nemica del Piacere assolutamente, ma ch'ella fa, che si lasci un piacere presente, e per avventura il piacer sensuale, che per nome di piacere più volgarmente s'intende, e che ha però infamato quell'unico bene, che si ritrova tra l'università delle cose; ella, dico, vuol che si lasci questo piacer presente de'sensi, minore, ed apportatore di doglia, per un piacer futuro, maggiore, della potenza più nobile, ma da comperarsi con qualche stento, non essendo vero assolutamente il detto del

(1) *Lib. 2. de reb. memorab. Socratis.*

Satirico, che nuoce il diletto comperato col dolore, se non allora che il prezzo supera il merito della merce. Anzi ciò chiaramente si coglie dalla medesima diceria, che il sopraccitato scrittore pone in bocca della Virtù; la quale non con altri argomenti persuade ad Ercole che egli piuttosto a lei che alla Voluttà sua emola si consegni, se non perchè quella snerva la gioventù di forze, appesta la vecchiezza di malattie, rende odioso e sprezzabile a tutti, ed in somma è vinta di gran lunga dalla Virtù in arricchir di giocondità e liberar di noia i seguaci suoi. Però il medesimo Senofonte immediatamente prima riferisce quel detto d'Esiodo; che gli dei avevano dato al Sudore in balìa il sentiero della Virtù, aspro nel principio, amenissimo nel fine. E chi per vostra fè sarebbe quel folle, che si curasse di pagarne il passaggio con sì caro prezzo della sua fronte, se per mezzo di tal sentiero finalmente non s'arrivasse alla magione del riposo; al qual riposo aspirano i voti e del nocchiero fra le procelle e del soldato fra le battaglie, come il Lirico bene avvertì (1).

(1) *Horat. l.* 2. *od.* 16.

Quindi Aristotile nel terzo dell' Anima disse, che il contrasto fra l'appetito sensitivo e la ragione consiste in questo, che il senso apprende per bene e per dilettevole assolutamente ciò ch'è bene e dilettevole ora (1); ma la ragione vuol bilanciarlo col male o col bene, col diletto o col dispiacere futuro, ch'egli cagiona o impedisce. Così l'infermo adopera saggiamente nel tollerare o gli ardori della sete o le carneficine de' medicanti; perciocchè con quel breve dolor presente si libera da un più lungo dolor futuro, che gli darebbe l'infermità, ed acquista que' diletti, i quali ne suol fruttare la salute del corpo.

E perciocchè, siccome il piacere è l'unico bene a cui per se medesimo si porta amore, così il dispiacere è l'unico male, che per se medesimo si ha in dispetto; colui merita lode, che, non lasciandosi vincere dalle persuasioni del senso, consigliero forsennato, elegge quella deliberazione che gli cagionerà maggior cumolo di piacere e che lo alleggerirà da maggior peso di dispiacere, non solo al presente, ma ponderando

(1) *Test.* 54.

insieme tutto il presente e tutto il futuro. Per qual cagione poi l'uomo abbia naturalmente sì grand'affetto al futuro, che ne anticipi a se il male col timore, e il bene colla speranza; e dall'altra parte non si curi del passato, benchè sì l'uno come l'altro non abbia verun essere di presente, non ho io mai specolato da capo a mio gusto.

Capitolo XVI.

Rifiutasi il parer di Seneca, che 'l ben passato sia stimabile più che 'l futuro: mostrando che la natura ha voluto il contrario; e perchè.

Vi ricorderete, signore, disse in questo luogo il Saraceni, che Seneca non si contentò di ammetter la parità in ciò fra'l passato e 'l futuro; ma di più asserì doversi più stimare il bene passato che il presente, come più certo, e di cui non si ha da temer che finisca.

Questo pensiero di Seneca (1), replicò il Querengo, è appunto di quelli, che sta-

(1) *De consol. ad Polyb. cap.* 29.

rebbe meglio in bocca d'un ostentativo sofista che d'un ingenuo filosofo. Il voler provare con sottigliezza di ragioni, doversi eguale o maggior parte del nostro affetto al passato che al futuro, o che anche al presente, parmi appunto come se taluno s'argomentasse di convincermi con acutezze metafisiche, che l'amaro è più gustoso del dolce; mentre il palato, il quale in ciò è testimonio maggior di tutte le prove, fa fede indubitabile del contrario. Se noi sentiamo che poco o nulla, per naturale istinto, del passato ci cale, sicchè nel tormento presente il più efficace lenitivo è quel pensiero: *passerà*; dal qual pensiero s'inferisce, che non pure quel tormento sofferto non darà noia, ma *meminisse iuvabit:* qual temerità è voler con apparenti sofismi condannar come bugiarde le voci della cortese natura, le quali senza briga di più lungo discorso questa verità ci testificano? Potrà taluno ordire in ciò argomenti che leghino le lingue, ma non gl'intelletti. Nè, se in un tempio si fossero alle tre Parche fabbricati tre altari, avrebbe tutta l'eloquenza di Seneca operato mai che s'offerisse pur una sottilissima candeletta a Lachesi, la

qual tra loro fingevasi presedere al passato (1). Anzi vogliamo vedere quanto sia falso quell'argomento di Seneca, e così quanto sia più agevole l'intrecciare alla maraviglia fiorite ghirlande di concetti apparenti, come fa egli, che il formar diademi alla verità con diamanti di ben salde ragioni, come nelle sue morali Aristotile? Antepone Seneca il passato al presente, perchè di quello non s'ha da temer che finisca, come di questo. Ma io gli domando: poichè il presente riceva questo infortunio di finire, sarà egli mai di peggiore o di altra condizion che 'l passato? Non per certo. Adunque l'argomento di Seneca prova piuttosto, il presente esser tanto vantaggioso sopra il passato, che non si può di lui temer peggio, se non che si agguagli al passato.

Intorno poi al rinvenire il motivo, che saggiamente persuase alla natura d'instillarci questa e sollecitudine del futuro, e non curanza del passato, richiederebbe ciò alquante parole con interrompere il ragionamento del signor cardinale: il che non sarebbe punto miglior consiglio, che lo

(1) *Plat. 10. de rep.*

schiantare l'orditura d'un prezioso broccato, per intesservi alcune grosse fila di canape.

Anzi, disse il cardinale, sarà un allacciare con nastri d'oro un panno per se di vil pregio. Dite pure: chè noi non siamo qui soggetti alle leggi della cattedra, o del pulpito, ma godiamo la libertà dei familiari discorsi; nè ci mancherà tempo di proseguire l'incominciata materia.

Fe cenno allora d'ubbidire il Querengo, e così parlò. Il *prima* e 'l *poi* nel tempo e nel luogo si trovano con proprietà, nell'altre cose per simiglianza, come Aristotile accenna; ma con tal differenza fra il luogo e il tempo, che nel luogo questi nomi dipendono dalla nostra assegnazione, e quello si chiama *prima;* dal qual noi prima in tempo cominciamo o la numerazione, o il moto, o simile azione; ma nel tempo, come in proprio soggetto, ed indipendentemente da ogni nostro arbitrio, una parte ha di esser *prima*, e l'altra di esser *poi*. Nè per altro quivi si distinguono questi due concetti di *prima* e di *poi* dal nostro conoscimento, che per essere il *prima* di sua natura potente a cagionare il *poi*, non aven-

do per lo contrario il *poi* alcuna virtù naturale di cagionar una cosa, la qual sia *prima*. Per nome di cagione io intendo qui, eziandio la cagione mediata, com'è l'avolo del nipote; e non meno ancora le condizioni che non danno propriamente l'essere all' effetto, ma che son richieste, acciocchè l'effetto riceva l'essere: com'è la vicinanza fra il legno e 'l fuoco, la quale non dà l'essere al novello fuoco nella materia del legno, ma è necessaria acciocchè l'un fuoco sia prodotto dall'altro. Non intendo già qui per nome di cagione il fine; perchè egli, solo per metafora, dicesi cagionare: che nel resto la vera cagione, la qual induce l'avaro, per esempio, a spezzar la terra, non è il tesoro; come quello che per avventura non v'è, nè vi fu già mai, ma il desiderio del tesoro immaginato; il qual desiderio è una cosa presente ed intrinseca nell'animo dell'avaro. Premessa una tal significazione di questo vocabolo *cagionare*, è palese come sia vero ciò che affermai del *prima* e del *poi;* cioè che quello sia potente a cagionar questo, ma non già questo a cagionar quello. Per esempio, lo studio ch'io feci ieri, può cagionare ch'io

parli oggi in questa maniera: ma la mia favella d'oggi non potè cagionare il mio studio della precedente giornata. E Dio medesimo, quando egli opera come autore della natura, non può dal futuro in quanto futuro (non dico, dalla cura o dalla volontà del futuro conosciuto allora solo in quanto possibile), muoversi ad operar di presente. Perciò, come la cagione di sua natura è più nobile dell'effetto, così il tempo antecedente è più nobile del seguente. E di qua nasce quella venerazione, che da tutte le genti per dettame di natura è portata all'antichità ed alla vecchiezza, tollerando nelle persone dell'età mia tanti nostri difetti, con cui su le scene ci dipingono i comici pur troppo al vivo. Se dunque il passato è cagione, e, per così dire, padre del futuro, è necessario ch'ei sia naturalmente inchinato a preparargli un opulento retaggio di contentezze. Ed una tale inchinazione, come quella che può adempiersi coll'effetto, risulta in beneficio del mondo: a cui troppo nocerebbe l'osservanza di quello specioso precetto di Seneca, il quale bandisce dagli animi il timore e la speranza, cioè (com'egli dice)

ogni sollecitudine del futuro; perchè ciò sarebbe un distrugger in poche ore il genere umano, che da una tal sollecitudine sugge, quasi fanciullo dalla nutrice, perpetuamente il suo latte. Nè monta il dire che può rimanere in noi la cura dell'avvenire senza le predette passioni; poichè l'ansietà o il timore sorge com' effetto necessario dal desiderio de'beni incerti, o dall'abborrimento de' mali incerti. E ciò per providenza della natura, la quale con sì fatte passioni ha voluto svegliarci alla ripulsa de' mali ed al procacciamento de'beni, quasi come á medicamento della sollecitudine che ci travaglia. Se dunque noi dobbiamo desiderare il bene e fuggire il male futuro, il cui evento Dio avvolse nella caliginosa notte dell' incertezza, come cantò quel poeta; è di necessità che stiamo ansii, o temiamo, con un'ansietà o con un timore tuttavia moderato e signoreggiato dalla ragione, se noi la sappiam conservar nel suo legittimo principato.

Ma il presente, come io diceva, nulla può nel preterito: e così è ancora spediente ch'ei nel preterito nulla vaglia; non po-

tendoci far la natura maggior offesa, che invaghirci dell'impossibile.

Mentre la natura non ci diè questa inutile affezione al passato (interrogollo il Saraceni): da che procede, che la memoria delle passate consolazioni molte volte ci rallegra, e con allegrezza sì grande, ch'Epicuro così difendeva, come la sua filosofia potesse donare all'uomo una stabile felicità, benchè egli riponesse ogni bene solo nel diletto, ch'è sì fugace, affermando che la ricordanza d'un diletto, ancorchè brevemente goduto, ci può far perpetuamente felici?

Ed egli. Talora una tal ricordanza contrista eziandio. E quanto poco sussista quella permanente felicità d'Epicuro, che nella memoria si fonda, me ne rimetto a Cicerone nel secondo de'Fini, ed a Plutarco nel libro primo contro a Colote.

Nel resto l'allegrezza, che vien portata dalla memoria del bene passato, suol derivare o da qualche buon effetto che presente ne rimane, o dalla vivace cognizione che di quell'oggetto avventuroso l'esperienza ci lascia; dalla qual cognizione ci vien

rappresentato quel bene quasi presente, come la voce medesima di *rappresentare* dichiara. E così proviamo, che il solo figurarci noi vivamente qualche diletto, benchè non mai posseduto, ci apporta gioia; di che Aristotile sottilmente discorre nel primo della Rettorica. Ma di ciò molto sarebbe che ragionare: ed io sto con sete di udire tutto il discorso del signor cardinale; sicchè di me possa dirsi, ma in più nobil significato: *et pleno se proluit auro.*

Capitolo XVII.

Quali fossero gli errori d' Epicuro intorno alla virtù: e provasi che il piacere è bene.

Ripigliò il cardinale. La menzione che si è fatta degli epicurei, mi ricorda l'obbligo di rispondere a ciò che voi da principio accennaste; cioè che la mia opinione facea diventare una stessa la setta degli epicurei e degli stoici. E se non in altro io distinguessi l'illecito dall'onesto, che in aversi o no il giusto riguardo nelle deliberazioni alla giocondità o alla molestia avvenire, troppo nel vero m'accosterei alle filosofia d'Epicuro; giacchè appunto d'una tal risposta s'ar-

mò Torquato introdotto da Tullio per difensore di quella setta, allora che sentì assalirsi dall'avversario colle medesime eroiche geste de' suoi antenati; i quali per amor dell'onesto aveano posta a sbaraglio la vita propia, e troncata nel fior degli anni e delle speranze quella de' propi figliuoli; azioni di lor natura sì gravemente moleste.

Nel che primieramente stimo soverchio di ridurvi in memoria, che non tutti gli stoici hanno sentito mal d'Epicuro.

Così è, replicò il Querengo: anzi Seneca nel 13 capo *de vita beata* dice: *questa è la mia opinione, ch' Epicuro rette e sante cose comandi.* E non meno da Diogene vien ei commendato: il qual Diogene apporta ancora un epigramma d'Ateneo in sua lode. Ma Cicerone, Plutarco ed altri hanno portato di lui sinistro concetto. Ed è almen certo, che i suoi seguaci degenerarono in laidezze sì stomachevoli, che al gregge de' più immondi animali furono assomigliati dagli scrittori.

Il Cardinale qui ripigliò. L'errore dunque, o d'Epicuro o de'seguenti epicurei, ch'egli si fosse, consisteva in questo, che, avendo Aristippo messo l'ultimo fine dei beni nel

giocondo movimento del senso, e Girolamo nella esenzione dal dolore, gli epicurei dell'una e dell'altra fabbricarono l'umana felicità, riponendola tutta in due beni.

L'una era, l'esser privo d'ogni timore, così rispetto ai successi della vita presente, come al tempo dopo la morte. Dal primo timore procuravano di liberarsi negando la providenza divina vendicatrice degli umani misfatti; e dal secondo, negando l'immortalità dell'anima umana, a cui per tanto nessun male sovrastasse dopo lo staccamento da queste membra.

L'altra parte della felicità collocavano essi nei diletti del corpo, dal quale (secondo che dice Plutarco nel libro da voi addotto), come da vaso pertugiato, ne scolassero le stille nell'animo, per mezzo della contentezza o della memoria: sì che quando l'anima ed il corpo fossero liberi da ogni angoscia, allora diceano l'uomo essere in estremo piacere; non in quel piacere ch'è posto in un giocondo commovimento di sensi, ma in un altro, che da loro si chiamava piacere stabile, e sufficiente a render beato il suo possessore.

Ma una tale opinione, come ivi lo stes-

so Plutarco prende a mostrare, privava l'uomo ancor del piacere, e lo rendeva più infelice delle bestie. Perciocchè quanto alla prima parte della felicità epicurea, manifesto è che le bestie più pienamente la godono: essendo certo, che non isvellera mai cotanto la dottrina d'Epicuro il timore della divinità e de' gastighi sovrastanti, così in vita, come dopo la vita, dall'animo degli uomini, che più libere non ne sieno le bestie, alle quali non ne sorse già mai un primo sospetto.

Di più, quanto alla seconda parte, essendo il nostro corpo assai più capace di lungo dolore intenso, che di lungo piacere intenso, com'esso Plutarco ben prova, ne segue che molto maggiore sia la nostra miseria che il nostro bene, se l'uno e l'altro pienamente ne' sensi del nostro corpo sta collocato.

E dall'altro canto inferisce pur ivi lo stesso autore, che quella setta impoveriva gli animi nostri delle più pure, più durevoli, e più gioconde dilettazioni, cioè di quelle che son poste nell'intelletto e nel sapere: rifiutando gli epicurei come vane ed inutili tutte le speculazioni della matema-

tica, della musica, e d'ogni arte liberale; nè volendo che altri si curi pur di sapere dall'istoria s'Ettore combattesse a favor de'Troiani o de'Greci. E tuttavia nessun diletto del corpo è sì grato, dice egli, che in ringraziamento d'averlo goduto, offerisse mai alcuno vittime agli dei, come fe Pitagora per aver trovata quella sua celebre dimostrazione di matematica. Nè alcun ghiotto patteggerebbe mai di morire per satollarsi prima in quanto si sia delizioso banchetto: e pur costantemente Eudosso dicea, che avrebbe preso di patto l'innalzarsi, come Fetonte, alla sfera del sole, e quivi certificarsi della figura, grandezza e sembianza di quel pianeta, ed esser poi fulminato, come lo stesso Fetonte. Il che era ben altro che dire con Curzio Gonzaga nella sua impresa dell'aquila:

Purchè ne godan gli occhi, ardan le piume.

Questi furono gli errori della setta epicurea. Nel resto, chi volesse condannare per cattivo assolutamente il piacere, condannerebbe la natura, la quale tanto v'inchina il cuor nostro, che a nessuno si domanda ragione perchè desideri il piacere, come notò

Aristotile (1): condannerebbe Dio, che col promettere un eterno ed immenso piacere a' giusti, ha voluto che un tal piacere come bene desiderabile sia allettamento per osservar la sua legge.

Capitolo XVIII.

Altra maniera migliore per non esser astretto a distinguer l'onesto dal giocondo.

Or già che non si può ridurre l'onesto nel solo preferimento del maggior diletto futuro al minor diletto presente di colui che opera, il che faceano gli epicurei, poichè una tal dottrina, come io accennai, distrugge la fede, la carità, e il commercio umano, secondo che prova Cicerone nel libro citato dianzi; convien ch' io per difesa della mia opinione, la quale riduce tutto il bene al diletto, ritrovi non sol questa, ma qualche altra dilettazione per fondamento dell' onestà nell'imprese degli eroi oneste, ma tormentose, oppostemi da monsignore. Dico per tanto esser due i diletti, che scaturiscono dal morir a beneficio della patria, o da simili generose

(1) 10. *Ethic. cap.* 2.

prodezze, che in Tello, in Anna Memoransi, in Carlo V. ed in Alessandro Farnese avete rammemorate.

L'un diletto è quello, che da tali azioni risulta nella moltitudine degli uomini; e in questo diletto conviene che sia riposta la prima origine dell'onestà. Già che tanto Aristotile nella Morale, quanto Cicerone nelle Leggi, pronunciano che 'l giusto, e che la suprema legge per ragion di natura sia il bene della moltitudine, e la salute del popolo. E per dichiarazion di questo comune diletto, ch'io dico scaturire da tutte le azioni oneste, dobbiamo considerare, che, affinchè il genere umano si goda in piacere e in tranquillità, conviene che ciascun uomo resti libero signore del suo, e che la violenza non opprima la giustizia, schiantando i legami delle leggi e de' patti. In altra maniera non albergherà mai fra gli uomini nè quiete, nè sicurezza, nè amore: ma degenererà l'Universo in un bosco di assassinamenti, in un campo di battaglie, in un inferno di rancori. A questo fine non è mezzo bastante il solo rispetto dell'onestà: perciocchè il tempio di questa dea è frequentato da minor numero di cultori, che quello dell'interesse.

Però sommo beneficio riceve il mondo da quelle azioni, che fanno apparir agli altri uomini per concordi questi due numi; sì che la stessa deliberazione sia persuasa a'mortali, e da'precetti dell'onestà e dagli stimoli dell'interesse. Come per lo contrario saggiamente querelasi Cicerone, che avean tradito il genere umano que' filosofi, i quali insegnavano ritrovarsi altra utilità che l'onesto (1). Per fare una concordia sì profittevole al mondo, hanno procurato i legislatori umani col guiderdone e con la pena temporale, e il divino legislatore coll'eterna punizione o mercede, che i medesimi oggetti, i quali si rappresentano onesti, cioè cagioni di maggior diletto che i lor contrari, a tutto il genere umano, si rappresentino altresì utili, cioè cagioni di maggior diletto che i lor contrari, allo stesso operante. Ma perciocchè, quanto al divino legislatore, le ricompense dell' altra vita da molti non son credute, o prezzate, come oscure e lontane; e quanto a' legislatori umani i premi o le pene della vita presente son freno o sprone, efficaci solo a' giumenti soggetti, ma non ai

(1) 3 *De offic. circa med.*

signoreggianti, che non ammettono freno in bocca, nè sproni al fianco: quindi è, che qualche altro mezzo richiedesi per ottenere questa pubblica tranquillità, ch'è la base dell'universal contentezza. E questo mezzo è l'opera di coloro, ch'espongono la vita in guerra per difesa de' giusti posseditori, e per gastigo de' violenti usurpatori. Di più: gioverà grandemente alla tranquillità e al piacere del genere umano, se i cittadini ameranno le loro patrie, e i sudditi i loro superiori, e saranno pronti ad anteporre la salvezza di essi al comodo proprio. Per tanto è atto di virtù più lodevole, ancora per questo capo, quando alcuno fa gettito della vita a pro del principe o della patria, che d'altra persona straniera, benchè giustamente da lui protetta. Questo fondamento dunque del piacer comune, che ne deriva, rende onesta e la fortezza di Carlo V. in esporre la sua testa per antemurale del romano imperio depositato in lei, e non meno la fortezza di quegli altri eroi poco innanzi annoverati. Ma su questo fondamento di virtù s'appoggia la gloria, quasi corona, che solo sopra la testa della virtù si sostenga.

Perciocchè (ed ecco il secondo diletto

ch'io diceva trovarsi nell'opere oneste, ammesso anche dagli epicurei, il quale però non è radice, anzi è frutto dell'onestà) perciocchè, dico, la natura procurò per la sua parte anch'ella, che gli oggetti onesti (cioè più utili che dannosi al genere umano considerato tutto insieme) apparissero altresì utili a quell'uomo particolare a cui tocca d'eleggerli, affinchè il petto di lui non divenisse campo a quella contesa fra l'utile e l'onesto, la quale al secondo è sempre mai pericolosa. Perciò ella inserì due istinti negli animi de'mortali. L'uno fu d'applaudere con lodi ed ammirazioni a quell'opere che son giovevoli al mondo, come di sopra ho spiegato, e d'applaudervi tanto più, quanto cotali opere di lor natura sono all'operante più nocive e più aspre, perciocchè a confettar l'amarezza di queste è necessario maggior zucchero di più larga ricompensa. L'altro istinto fu di sentir sommo diletto da queste lodi ed ammirazioni, con cui gli altri ci applaudono: sì che Annibale, per esempio, stimi giocondo l'aver a disfare co'suoi sudori il ghiaccio delle altissime Alpi mescolato col cielo, il perder la luce d'un occhio, lo sfidare ad ogni passo

la morte, solo per piacere a' fanciulli, ed esser argomento delle loro declamazioni, come disse Giovenale (1). E quindi sgorga quella dolcezza del morir per la patria, che afferma Orazio, e che fe stimar Tello per felice da Solone. Perciocchè, dovendosi per necessità morir fra non lungo tempo, nè potendosi alcun uomo, anche tra le sicurezze della pace, promettere il dì futuro, stimasi da molti,

Che ben si cangi con l'onor la vita;

cioè che sia vantaggioso mercato il cambiar questo poco ed incerto di vita, per quel diletto che porge all' uomo il promettersi una gloria immortale nella memoria de' posteri. Che tale appunto è il discorso prima di Sarpedone a Glauco nell' Iliade, e poi di Pindaro, di Tullio e di Orazio nel luogo dianzi citato. Io so, cavaliere, che voi per vaghezza una volta portaste in canzone italiana quell' ode: recitate per grazia i versi che rispondono a quella strofe.

Inchinandosi il cavaliere allora, rispose: i versi eran questi:

(1) *Sat.* 10.

È dolce insieme e glorioso al forte
L'alma spirar per la sua patria terra.
Che pro fuggir la guerra?
Giunge i fugaci ancor l'alata morte:
Nè a vil ginocchia, ad omeri codardi
D'imbelle gioventù perdona i dardi.

Piacquero al Querengo i versi. E il cardinale seguitò: vedete adunque agevolmente spiegarsi, come nè l'onesto nè alcun bene sia distinto dal giocondo, ma che solo quel giocondo è contrario all'onesto, il quale ci toglie un'altra giocondità maggiore. Ciò avviene in due modi: o quando il giocondo presente, ma breve, impedisce una giocondità futura, ma lunga e durabile; il che succede, per esempio, nella fredda bevuta del febbricitante: o quando la giocondità d'un uomo particolare nasce da una di quelle azioni che impediscono la giocondità di tutto il genere umano; come sono i furti, i tradimenti e simili operazioni, che perturbano o poco o molto la quiete e la felicità pubblica.

Ma io sarei un gran temerario, se avanti ad un uomo di sì rara dottrina mi fossi

posto lungamente a discorrere di così fatte materie con altra intenzione che di scolare, il quale esponga i suoi dubbi al maestro. Dalla vostra cortesia potrei aspettar le lodi, e dalla vostra dottrina le correzioni. Ma tanto la mia fortuna mi fa più abbondar delle prime che delle seconde, quanto al mio profitto le seconde son più opportune delle prime. Questo beneficio dunque sì raro e sì profittevole io richieggo dalla fede e dall'amor vostro. E quando ancora la mia vanità vi ponesse in dubbio, ch'io non fossi per udir volentieri là verità de' miei errori, sapete che il più eccellente grado dell'amicizia è il dispiacere anche all'amico per giovare all'amico.

Capitolo XIX.

Si oppone al precedente discorso, che non distingua come conviene, ciò ch'è fine della natura da ciò ch'è fine al nostro appetito.

Profferì con tanta ingenuità di modestia il cardinale queste parole, che il Querengo rispose, aver egli ammirato nel rimanen-

te del discorso fatto dal cardinale un ingegno di grand' uomo, ma negli ultimi suoi detti una virtù superiore alla condizione di uomo. Eleggo per tanto, disse, di abusar piuttosto che disobbedire cotesta angelica modestia, che illustra d'uno smalto celeste le altre vostre sublimi prerogative.

Confesso d'aver imparate nel vostro ragionamento molte verità nelle materie morali, che dallo studio di sessant' anni non mi erano state scoperte.

In tre punti nondimeno dubito che vi si possa trovar qualche equivocazione.

L' uno è, mentre a fin di provare che la cognizione de' sensi non sia desiderabile come fine, ma sol come un mezzo in risguardo alla conservazione dell' essere, par che abbiate confuso il fine che ha la natura, con quello che ha il nostro appetito.

Mi spiegherò con gli esempi. L' antica Grecia nel proporre tanta varietà di premi a coloro che in que' giuochi sì celebrati rimanevano vittoriosi della lotta o del corso, ebbe per suo fine la solennità di quelle festose battaglie, nelle quali si ricreavano gli spettatori, si allenavano i combattitori e si onoravano i morti eroi; già che tutti i giuo-

chi da principio ebber nascimento ne' funerali (1). Ed in ordine al conseguimento di questo fine applicò per mezzi i predetti guiderdoni. Ma per lo contrario, coloro che venivano quivi a sudare nella lotta o nel corso, aspiravano come a fine a que'premi, e v'impiegavano per mezzo la fatica da loro esercitata in que'giuochi. Nè ivi solo, ma universalmente succede che da un lato il premio sia mezzo, e l'opera fine rispetto al premiatore, e che dall'altro lato l'opera sia mezzo, e il premio sia fine rispetto all'operante. Posto ciò, quando anche vi fosse conceduto per vero, che la natura ci avesse donata la cognizione de'sensi come un mezzo opportuno per conservarci; non perciò segue che la medesima cognizione non possa da noi esser amata sì come fine. Così appunto par che la stessa natura ci abbia condita col diletto la fatica del mangiare, per ottenere col mezzo d'un tal diletto, che non fossimo restii ad un'azione per altro di pari tediosa e necessaria alla vita. Ma quel diletto che in ciò fu mezzo nell'ordine degli appetiti della natura, spesse volte nell'ordine de'nostri appetiti è fine.

(1) *Buling. de venat. Circi. lib. unic.* c. 6.

Capitolo XX.

Se il diletto nel mangiare possa esser fine lecitamente.

È fine solamente all'appetito disordinato dell'uomo ingordo, ma è puro mezzo a coloro che operano conforme al retto dettame della stessa natura: replicò il Saraceni.

Dubito assai, quanto il vostro detto sia vero: soggiunse il Querengo. Non vedete voi primieramente, che la natura ha dato il piacere nell'alimento non all'uomo solo, ma non meno a tutte le bestie, le quali è certo che per istinto di lei si costituiscono quel diletto per fine? Nè credo che vi parrà nuovo ch'io, de' bruti parlando, usi questi termini di mezzo e di fine. Perciocchè, per arrecar l'esempio di san Tomaso, la rondine aduna le paglie, non perchè tale azione per se medesima le sia grata, ma perchè la conosce utile a fine di fabbricarsi il nido: e'l cane, veduto il cibo, muove i piedi, non perchè di quel movimento sia vago, ma perchè è mezzo necessario a prendere il cibo in bocca. Fatto dunque un tal presupposto, io diceva, che non amano i bruti il diletto,

solo in quanto mezzo al sostentamento della lor vita, ma in lui medesimo, come in fine, si termina il loro appetito, il qual pure è governato con imperio assoluto dalla natura.

Ed in riguardo appunto all'appetito de' bruti, che ha per unico fine il diletto del senso, la setta epicurea, che nello stesso diletto costituiva la nostra felicità, fu chiamata setta bestiale da' suoi avversari: e l'epitaffio che fe porre al suo tumulo Sardanapalo, il qual cominciava *Haec habeo, quae edi* (1), fu detto da Aristotile e da Marco Tullio convenire ad un bue, ma non ad un re. L'appetito dunque della bestie compiacesi, per istinto della natura, come di fine, di quel diletto che non è fine, ma mezzo nella elezione della stessa natura. Ma io v'aggiungo, che l'uomo ancora può, secondo il lume della natura, lecitamente amar come fine il diletto della vivanda.

Oh questo m'arriva inaspettato, disse il Saraceni: tuttavia già lo credo; perchè non può esser tanto gagliarda ragion veruna, la qual finora mi abbia persuaso il contrario,

(1) Vedi s. Agost. della *Città di Dio* t. 1. l. 2. c. xx. p. 172. di questa Biblioteca.

che ora l'autorità vostra non mi prometta ragioni più vigorose per crederlo.

Ad Aristotile, seguitò il Querengo, nel primo della Rettorica al capo 6, per mostrar che il piacere sia buono a noi, bastò la ragione da me dianzi arrecata; cioè ch'egli è per natura il fine de' bruti. Ma io m'ingegnerò di portarne più stretta prova. Non dico già, che il solo diletto del cibo possa onestamente esser fine totale, cioè desiderabile come intera felicità da colui che si pasce: il dir ciò sarebbe un' insania. Nè meno affermo, che nell'atto medesimo del cibarsi possa lecitamente l'uomo non altro fine proporsi che quel diletto, benchè innocente: poichè alla nobiltà della nostra natura è forse indecente l'amar solo per un tal fine, benchè non cattivo, almen basso e comune alla viltà delle bestie, quell'azione che molto più merita d'essere amata per fine più nobile inteso dalla natura, cioè per la nostra conservazione. Ma non per tutto ciò riman falso il mio primo detto: imperciocchè non vi è ignoto, che una medesima cosa può innamorare il voler nostro per molti fini. A cagion d'esempio, un vestito prezioso portasi dal gentiluomo, e per difendersi

contro al freddo, ed insieme per esser ammirato dagli occhi del popolo. Così dunque può avvenire che noi prendiamo il cibo, per esser egli e soave ed insieme nutritivo.

E benchè secondo la virtù cristiana fosse maggior perfezione non aver alcun affetto a quella soavità, nondimeno l'amarla moderatamente non ci è disdetto dalle sue leggi, non avendo noi sopra ciò alcun precetto positivo: e molto meno ci è disdetto dalle leggi della natura, all'intento della quale non solo un tale amore non è contrario, ma piuttosto conforme. Ciò evidentemente si prova da quel medesimo fondamento, che a voi persuadeva l'opposto. La natura si è valuta di questo diletto, come di mezzo giovevole perchè gli uomini prendessero il cibo. Adunque ha inteso, che un tal diletto debba esser amato dagli uomini sì come fine. Udite come io dimostro la verità della conseguenza. L'esser mezzo giovevole al fine consiste nell'esser cagione d'esso fine. È stata dunque intenzione della natura, che questo diletto asperso da lei nel cibo, sia cagione che noi mangiamo.

Or andiamo avanti. Se il diletto non ci muove e non ci alletta al mangiare, egli non

è cagione, e non è giovevole, ma resta inutile affatto per un tal fine, e potrebbe togliersi via dalla natura, senza che l'ottenimento di questo fine ricevesse alcun pregiudicio. Per tanto se la natura ha posto il diletto nelle vivande, come efficace mezzo per la nostra nutrizione, ha voluto ch'egli ci sia motivo ed allettamento, il quale c'induca a voler nutrirci. Più oltre: quello ch'è motivo per voler un oggetto, non può essere amato a guisa di mezzo per conseguir quell'oggetto; ma è fine, la cui bontà ci fa desiderabile quell'oggetto. Adunque, volendo la natura che noi mangiamo, ed inventando a tal fine il diletto de' cibi per mezzo opportuno, conviene aver ella voluto che noi, desiderando questo diletto come fine, eleggiamo lo stesso mangiare per mezzo, che nel cagioni.

Ingegnoso discorso: disse applaudendo il Saraceni. E' mi par simile a quello, col quale udii da qualche teologo insigne confutarsi l'errore di Lutero, che condanna per vizio l'astenersi dal peccare a fine di evitare il supplicio eterno. Quest'errore, dico, si convince con una simigliante ragione: perciocchè Dio ci minaccia l'inferno, acciocchè

il timor di esso ci sia ritegno dal peccare. Ma non ci può ritenere, se non in quanto, per fine di non incorrere in quelle pene, ci asteniamo dal peccato: adunque l'esser noi mossi da questo fine non è contrario, ma conforme al voler divino.

Capitolo XXI.

Si oppone secondariamente allo stesso discorso, che non è sempre onesto ciò che ridonda in maggior diletto di tutto il genere umano.

Rispose allora il cardinale: sovviemmi che Plutarco dice più dilettosi essere i banchetti de' Feaci gustati nelle carte d'Omero dall'intelletto, che se in su le mense d'Alcinoo si gustassero dal palato (1). Ed io v'assicuro, che nessun convito reale mi ha già mai presentato il cibo sì saporoso, qual egli mi è stato nel vostro ragionamento. Ma perchè

Il cibo d'una voglia a l'altra è fame,

io son famelico appunto d'udire la secon-

(1) *Lib.* 1 *in Colotem.*

da equivocazione da voi notata in quella farragine di pensieri, che tumultuariamente vi ho rappresentati sopra la natura del bene.

E 'l Querengo: voi acutamente avete cercato di ridurre l'onesto al diletto della maggior parte delle cose ragionevoli. Ma questa via di filosofare è più speciosa che sufficiente. Perciocchè, se accuratamente si mira, ne convien affermare che alcune azioni sono ripugnanti all'onesto, e pure apportano maggior diletto che molestia alla repubblica ragionevole; come per esempio, l'uccider con autorità privata un uomo di mala vita, o un principe che governa pazzamente i suoi popoli; il dir una bugia con gran beneficio del prossimo, e simili azioni, dalle quali il mondo riceverebbe giovamento, e pur son viziose.

Interposesi allora il Saraceni con dire: io credo che la regola del signor cardinale s'intenda così. Non tutte quelle azioni son dotate d'onestà, le quali è giovevole al genere umano che di fatto si commettano; ma tutte quelle, le quali è giovevole che sieno oneste. Tali non sono le annoverate da voi. Poichè se a ciascuno fosse onesto di uccider quelli, i quali a lui paiono di mala vi-

ta, chi vivrebbe sicuro o della passione o della temerità de' giudicii altrui? Non sappiamo noi con quanta discordia d'occhi e di lingue miri e racconti la fama l'opere ancor degli eroi? In qual odioso concetto non visse per qualche tempo in Europa quel san Bernardo che fu con l'ingegno e con l'opere angelo di salute all'Europa? Quanti uomini, benche santi, condannarono Crisostomo, cioè la tromba e la colonna del cielo nell'Oriente? Tolga Iddio che ogni sinistra opinione, la quale, annebbiando l'altrui intelletto, ci contamina la stima, potesse armare l'altrui mano, sì che ci trafiggesse la vita. Io non entro qui a definire, se in qualche evidente pericolo della patria il diritto di natura conceda al privato l'estinguer l'incendio comune col sangue del sedizioso. A Scipione Nasica fruttò lode e non pena l'omicidio di Gracco. Ma in quell'evento ancora può starsi in dubbio se l'uccisore avesse miglior causa o fortuna. Certo è che o non mai, o in rarissimi ed urgentissimi casi, è ciò senza colpa.

De' principi poi che occorre parlare? Non v'ha uomo tanto stolido nella condizione privata, che non creda sè un Salomone per

l'attitudine del regnare: nè v'ha Salomone regnante, che spesso non venga deriso come stolido da quei che giacciono nell'ignoranza della condizione privata. Onde se fosse onesto l'uccider un principe a titolo che l'uccisore il creda mal governante, converrebbe nelle vite de' principi numerar l'ore, non gli anni del principato; nè i Ravigliacchi sarebbono rammemorati come portenti d'audacia.

Quanto alla bugia finalmente, sapete di che beneficio sia nella repubblica ragionevole l'uso della favella, per cui mezzo comunichiamo altrui la scienza senza scemarla in noi; e di quei piccioli lumicini, che separatamente splendevano nell'animo di ciascuno, si fa col vicendevol commercio un sole che si moltiplichi in tanti parelii, quanti sono coloro, che o dalla lingua o dalla penna son messi a parte di tal comunicazione. Aggiungete, che la notizia, la quale deriva in noi dall'altrui relazione, è quella che ci fa conoscere i genitori, i figliuoli, gli attenenti, il patrimonio lasciatone dagli antenati; quella insomma che indirizza le deliberazioni, i giudicii, le pene, i premi, e tutto il governo del mondo. Con-

venne però che in nessun caso fosse onesto il mentire. Altrimenti sempre chi òde avrebbe cagione di dubitare, se allora sia questo caso o per verità o almeno per opinione del favellante; e così, posta quantunque paragonata lealtà di chi parla, rimarrebbe l'uditore sempre in un prudente dubbio sopra la verità degli oggetti, e in una infelice perplessità nelle più importanti deliberazioni. Quindi la Chiesa, riprovando l'opinione di s. Girolamo, di Cassiano e d'altri, che in alcuni casi ricevevano la menzogna per onesta, aderì a s. Agostino, il quale contra di essa esercitò inimicizia non da bilingue africano.

Ma, rispose il Querengo, signor cavaliere, mi varrò d'una similitudine usata dal nostro padre Famiano. In questo discorso mi parete simigliante ad alcuni eccellenti chimici, che trovavano invenzioni molto recondite, ma non già quel seme dell'oro tanto cercato; il quale, se diamo fede all'Augurello, convertirebbe in oro tutto l'oceano: poichè voi parimente avete prodotte in mezzo molte pellegrine speculazioni, ma non già quella di cui siamo stati in traccia finora. Saggiamente avete spiegato per

qual cagione sien vietate alcune azioni, le quali per altro parrebbono e sarebbono di pubblico beneficio. Ma il rinvenire da capo il primo fondamento dell'esser morale, e prenderlo puramente da qualche cosa fisica, o natural che vogliam dire, (il che pure è necessario, come in principio del nostro ragionamento dal signor cardinale fu mostrato e da me confermato) ha fatto fin'ora sudare indarno molti sottilissimi ingegni. Dico sottilissimi ingegni; perciocchè gli altri nè pur son arrivati ad intendere il dubbio: ma quando han voluto dichiarare ciò che sia onestà, spiegando con una tal baldanzosa velocità di favella un sinonimo con l'altro sinonimo, o vero il meno oscuro col più tenebroso: hanno mascherata la loro ignoranza ispandendole sul volto altissime larve di enti diminuiti e di relazioni di ragione; e con simiglianti chimere hanno ingannata la moltitudine, la quale misura la verità d'una dottrina non dalla forza degli argomenti, ma dalla franchezza del disputante, ed assorta da un profluvio di vocaboli, non intesi nè da chi gli ascolta nè da chi li pronuncia, ammira come sacerdoti della sapienza i ciurmadori del liceo.

A Socrate nondimeno e con lui all'oracolo parve, che il sommo del sapere permesso all'uomo fosse il conoscere di non sapere. Onde vi confesso, che non solo non mi vergogno, ma m'insuperbisco, d'esser arrivato dopo lunghissima speculazione, se non a sciorre questo nodo, almeno a conoscerlo per insolubile. Procurerò di rappresentarvi con chiarezza l'istesse mie tenebre.

Voi sapete, che nella spiegazione d'un vocabolo oscuro è vietato il servirsi di quello stesso vocabolo; altrimenti la spiegazione vi lascerà nel medesimo dubbio di prima. Il qual precetto non accade che da me si confermi con l'autorità d'Aristotile; perchè si fa torto alla natura in voler provare col detto degli uomini quelle verità, che ci sono testificate dal tacito insegnamento della stessa natura. Questo difetto parmi che si commetta in quella definizione dell'onesto addotta dal signor cardinale, e spiegata come voi divisate. Quello, dite, si è onesto, il quale è spediente a tutta la repubblica ragionevole che sia onesto. Or non vedete voi che qui è dichiarato lo stesso con lo stesso, cioè l'onesto con l'onesto? Farebbe però mestiere di rintracciare qualche definizione,

che non contenesse alcuno di questi termini morali, cioè *onesto*, *vizioso*, *lecito*, *illecito*, *degno*, *indegno*, *lodevole*, *biasimevole*, e simiglianti. Perciocchè di tutti questi ritorna la quistione, qual oggetto fisico finalmente significhino, e con qual fondamento nelle cose naturali sieno stati da principio introdotti, essendosi, come dianzi io diceva, stabilito da noi e con manifeste ragioni e con l'autorità di tutte le filosofiche sette, che il bene morale, così nell'esser suo, come nella manifestazione ch' egli fa di se stesso all' intendimento nostro, da qualche fisico bene convien che riceva e l'origine e la contezza.

Capitolo XXII.

S' interrompe il discorso col desinare fatto in barca da' que' signori.

Ma il diletto di quel soave filosofare non lasciava che que' signori s'accorgessero del tempo in ciò consumato; se non che lo scalco del cardinale il fece avvertito, che il sole, avendo già piuttosto annullate che impicciolite l'ombre de' corpi, era giunto alla metà del suo divino viaggio, e che per tanto

richiedeva quell'ora di ricrearsi col cibo e non di affaticarsi colla speculazione.

Aveva il cardinale per altra via mandato quivi lo scalco e gli altri opportuni officiali, acciocchè nello stesso lago si preparasse il desinare con qualche nobile ed ingegnosa giocondità. In una barchetta adunque vestita di seta fu apparecchiata la mensa, ove s'assisero egli e monsignore a lui dirimpetto. In varie altre barchette poi erano distribuite varie maniere di messi. In una i carnaggi, tutta ripiena di molte belle salvaticine, onde la campagna di Bracciano è popolatissima; nell'altra i pesci che s'erano imprigionati nella rete pur dianzi, e che, passati in un istante dall'acqua al fuoco, parevano quasi guizzar ancora in quei laghetti più dolci, ove erano stati sommersi dalla perizia dei cuochi: vivanda in quell'occasione tanto più saporita, quanto ad ogni animale, per naturale istinto, ha maggior sapore d'ogni altro cibo la propria sua preda. Nella terza barchetta seguian le paste con bell'arte lavorate e scolpite, in cui specialmente apparivano rose non meno odorifere che quelle de' giardini, ed orsi non già venuti per inghiottire, ma per esser in-

ghiottiti. Nella quarta erano disposte le frutte, che, asperse di fiori ed attuffate nel ghiaccio, avevano, per così dire, collegati insieme il verno, la primavera e l'autunno. Queste barchette succedevansi, conforme all'opportunità, dall'un de' lati della barca ove il cardinale desinava. Dall'altro lato le stava sempre congiunta un'altra barchetta, ch' entro a larghe truffe d'argento facea navigar in quel picciol mare varie sorti di elettissimi vini. Con questi pareansi repentinamente formare vaghe statue d'ambra e di corallo, mentre infondevansi ne'bicchieri fabbricati in capricciose sembianze d'alberi o d'animali dalla lucerna di quel Paolo famoso, per cui Fiorenza può vantare il suo Vulcano. Qualunque volta l'una delle barchette accostossi al vascello del cardinale, salutò ella que'signori con una canzonetta composta dal Saraceni a proposito di que'cibi, che la nuova barca portava, e cantata da'musici o del cardinale o del duca suo fratello. Ma una volta che 'l cardinale bevve un vino il quale piccava gentilmente la lingua, il Querengo sentì anch'egli gentilmente ed inaspettatamente piccarsi l'udito dal canto di questo suo epigramma,

scritto già da lui al cardinale Sega per occasion di vendemmie, e stampato fra'suoi versi:

Qui miseri fatum Bacchi crudele tueris,
Magne pias, heros, funde, precor, lacrymas.
Ille ego, qui domito duxi ex Oriente triumphum,
Progenies summi qui feror esse Iovis,
Postquam vite diu lenta suspensus ad auras
Vulnera, solem, imbres, frigora, flagra tuli,
Ad praelum saevo infelix damnatus ab hoste
Torqueor indignis dilacerorque modis.
Dure, negas fletum? mox cum mea pocula sumes,
Ipsa etiam invita luce, dabis lacrymas.

Così passarono il desinare; godendo con gli occhi le non finte scene della campagna e gli argenti non ambiziosi del lago; spruzzando l'orecchie d'ora in ora con soave armonia di canti e di suoni; ricreando sempre l'ingegno ora con l'arguzia delle cantate poesie, ora col sapore de'frapposti ragionamenti. Sì che il minore de'gusti fu nel palato: benchè la tavola abbondasse di tutta quella lautezza, che non arriva a dar il nome di banchetto: pompa non signorile, quando l'altezza de'convitati non la richiede.

LIBRO PRIMO

PARTE SECONDA

Capitolo XXIII.

Si ritorna al discorso, e proponsi un'altra definizione dell'onesto.

Levate le tovaglie, per qualche spazio, mentre gli altri andarono anch'essi a prendere il necessario ristoro, si trattennero in dolce conversazione il cardinale ed il Querengo, il quale, avvezzo alle ricreazioni della Brenta di Padova e de'canali marittimi di Venezia, gustò maravigliosamente di quel sollazzo, in cui rimirava una certa dolce sembianza delle patrie delizie. Indi separatisi in due barchette diverse, vi furon distesi alcuni materassi coperti di finissimo cuoio, sopra i quali il cardinale e monsignore si coricarono, e con breve e leggiero sonno disgombrarono la testa da'vapori del cibo.

Ma il Saraceni, cupido di ritrovar qualche verità ingegnosa in così ardua e nobil quistione, fu veduto nella tavola sempre astratto, prender e masticare i bocconi piut-

tosto per uso delle mani e de' denti, che per imperio dell'animo, il quale attendesse a comandar loro que' moti. Nè dopo il desinare fu egli meno impedito a prender il sonno dalla memoria delle pellegrine sottigliezze udite da que' signori, che Temistocle già dalla rimembranza delle imprese impareggiabili di Milziade. Finalmente gli parve d'aver partorito qualche non disprezzabile pensiero. Onde chiamato dal cardinale, a cui era dianzi ritornato il Querengo, ed interrogato da amendue se altro gli sovveniva intorno alla disputa della mattina, così rispose.

Il nodo veramente è difficile. Vi proporrò uno scioglimento che mi sovviene: almeno affinchè mi cagioniate quella sapiente ignoranza di Socrate poc'anzi rammemorata, col palesarmi ch'io non la sciolgo.

Potrebbe dirsi che *onesto è quello, il quale è spediente al genere umano che sia lodato e premiato*. Notate ch'io non dico *laudabile* o *premiabile;* perciocchè questi termini significherebbono *merito* di *lode* e di *premio*. E già quel *merito* è una ragione ed una denominazione morale. E così non si conseguirebbe l'intento di spiegare col puro

naturale, e cadente sotto la nostra esperienza, i primi elementi di tutto l'essere morale. Anzi, quando queste medesime voci di *premio* e di *lode* vi paressero fondate sopra qualche notizia morale (poichè *premio* significa un bene che si fa a chi l'ha *meritato*, e *lode* una testimonianza del *merito* e della *virtù* altrui), e così quando credeste che si ricadesse nel circolo, che ci studiamo di scansare, potrebbonsi lasciar queste voci, o dichiararle in un significato larghissimo, il quale nulla chiuda in se che non sia naturale e soggetto alla comune sperienza: ed in somma potrebbonsi definire le oneste operazioni in tal modo: *quelle azioni, ond' è spediente alla repubblica ragionevole, che chi le fa riceva perciò beneficio dagli uomini*, (e questo beneficio intenderò in tutto il discorso per nome di premio) *e che gli uomini per le stesse azioni lo amino e lo ammirino, ed esprimano con segni esterni questi loro affetti*: il che solo parimente voglio intender qui sempre col nome di lode. Agevolmente si scorge come tutti questi beni, cioè beneficio, lode, ammirazione, riconoscano il pregio loro dal piacere che partoriscono; sì che resta saldo che la primie-

ra vena della bontà sia solo il piacere. Attendiamo dunque a disaminar la proposta definizione.

Già io non mi son valuto d'alcun termine morale, ma solo de' naturali, e non bisognosi d'altra dichiarazione, come tutti cadenti sotto la nostra esperienza. E così ho stabilita una qualità necessaria per la definizione, cioè la chiarezza. Rimane ch'io ne dimostri la verità; il che s'io facessi, mi avviserei d'averla bastevolmente confermata per buona.

È indubitabile, siccome ben discorreva il signor cardinale, che la natura, e per istinto di lei la politica, si sono ingegnate, che riuscissero all'operante, e giovevoli quelle azioni, alle quali era beneficio pubblico che fossimo inchinati, e dannose quelle, a cui era pubblica utilità che avessimo ripugnanza: per accordare in questa maniera l'amor proprio col bene comune; che tanto sarebbe, come beare il mondo. Ora, come dianzi abbiamo discorso, non era beneficio pubblico d'inchinar gli uomini a tutte quelle operazioni in particolare, le quali quando si facessero, apporterebbono maggior bene che male: il che abbastanza si è

dimostrato con l'esempio e dell'omicidio commesso con privata licenza o in una persona malvagia o in un principe mal governante, e della bugia salutare.

Quelle azioni speciali adunque, alle quali è giovamento universale d'inchinar l'uomo, sono state per dettame di natura e per industria di politica raddolcite con un lecco gustoso, cioè col bene, che per mezzo loro può separare dagli altri uomini l'operante.

Questo bene è di due sorti. L'uno consiste in entrate, comandi e simili guiderdoni, che stanno in potere di chi amministra il tesoro e il governo pubblico, cioè del principe. E per se solo un cotale allettamento non basta.

Primieramente, perciocchè dipendendo il dar o il negar così fatti premi dal voler d'uno o di pochi, avverrà spesso, che costoro repugnino al dettame della natura, negandoli a chi la natura insegna che sien conceduti.

Secondo, per una ragione ch'io udii ponderarsi dal dottissimo conte Virgilio Malvezzi, dalla cui conversazione in Siena riconosco quanto so discorrer di queste ma-

terie: ed è, perchè tali premi non possono darsi ad un uomo senza danno del premiatore, o almeno di coloro a cui per altro verrebbono compartiti quei beni, se un tal uomo non ne fosse premiato. Dove per lo contrario il gastigo si esercita o con pro, o almeno senza detrimento del punitore e degli altri. E quindi è, che tanto la legge quanto la consuetudine hanno destinata molto maggior copia di gastighi al vizio, che di guiderdoni alla virtù

Terzo, perchè il principe (in cui più che in ogni altro importa di radicare una tale inchinazione giovevole al mondo) non può essere invitato dalla speranza del premio, come ponderò il signor cardinale.

Onde ora per una ed ora per un'altra delle predette ragioni, spesso interviene, che i premi e i gastighi sieno più dalle mani del caso che della giustizia disseminati fra la moltitudine de' mortali. Argutamente Giovenale (1):

Un istesso misfatto in guiderdone
A chi portò capestri, a chi corone.

Le maggiori scelleraggini, come sono i

(1) *Sat.* 13.

tradimenti, le congiure, le ribellioni, le violenze, son quelle che dalla cecità della sorte vengono talora adottate all'eredità degl'imperi, pochi de' quali furono acquistati da principio con mano innocente. Arbace, congiurato contro il suo signore re degli Assiri, fonda col sangue di lui per se l'imperio de' Medi. Ciro spoglia di questo l'avolo, e trasferisce la monarchia in Persia. Gige tradisce Canduale, e si fa re della Lidia. Filippo col mancar di fede soggioga la Grecia. Alessandro concorre nella congiura contro il padre Filippo, e quindi si apre la strada all'acquisto dell'Oriente. Romolo, uccidendo il fratello si stabilisce nel reame. Cesare con opprimer la patria, Augusto con la strage dei cittadini proscritti divengon signori del mondo. Dall'altro canto non solo avviene talvolta, che *probitas laudatur et alget* (1) nuda di guiderdone; ma di vantaggio *conditione temporum incidunt quædam, quæ possint laudata puniri*. Baldassarre è costretto dal timore de' suoi grandi a porre Daniele nel lago de' leoni (2), non per altro delitto, che per avergli fatta vedere la

(1) *Sen. de clem. cap.* 2.
(2) *Daniel.* 14.

vanità de' suoi idoli e la fraude de' suoi sacerdoti.

Un' altra maniera di beni adunque inventò la natura, i quali una tale inchinazione salutevole al mondo più efficacemente accendessero, cioè le lodi. L'autorità di compartir questi beni volle che non fosse giammai trasfusa nel principe, quantunque assoluto e supremo: ma diè in perpetuo le chiavi d'un tal erario all' università degli uomini, non sol de' presenti, ed oppressi talora dallo spavento, ma de' futuri, e però liberi nella lingua da ogni altra signoria, che del vero. Così avviene, che da qualunque infelice schiavo, il quale sia per nascere fra mill'anni, dipenda ora ogni monarca nella maggior partecipazione d'un tal tesoro. E siccome la stessa natura fece, che al palato del corpo gradisse il sapore di que' cibi, verso i quali era opportuno al mantenimento dell' individuo che l' animale fosse inchinato; così la stessa natura fece che gradisse in estremo al palato dell' animo questo sapore della lode, spruzzato da lei in quegli oggetti, verso i quali era opportuno a tutta la specie umana che fosse inchinato l' uomo.

Capitolo XXIV.

Riprendonsi coloro, che negan la gloria esser bene di gran pregio.

Per tanto coloro che vogliono mostrarsi più saggi degli altri con beffarsi di chi stenta per esser lodato, e con domandare sogghignando, *che giova la lode, la fama, la gloria?* se parlan da senno, son privi di senno. Il chieder *che giova?* tanto vale in sostanza quanto: *all' acquisto di qual altro bene è mezzo?* Ora non tutti i beni che si desiderano, sono mezzi: anzi i più desiderabili sono fini. Nè prendo io qui il nome di *fine* in quel rigore in cui ne ha parlato il signor cardinale; ma per *fine* intendo colla favella corrente, ciò che posseduto e conosciuto reca diletto per se medesimo, e rimossone ogni risguardo a verun altro effetto, che si ottenga o che si speri da lui. Il chieder dunque *a che giova la lode o la gloria?* per inferir che, se a nulla giova, non è desiderabile; è un presupporre con Epicuro, ch' ella si desideri solamente come mezzo per ottener qualche altro bene da chi ci loda; il che è falsissimo: perciocchè

desideriamo d' esser lodati ancora da' posteri, a cui non altro soggiacerà di nostro che il nome, per materia di beneficio o d' offesa.

Supposto che la lode bramisi come fine, è poi uno sciocchissimo errore il chiedere: *perchè si desidera la lode?* Questo termine: *perchè?* è interrogazion di cagione: e nel caso nostro richiede quel genere di cagione che muove l'appetito. Ma le cose che muovono l'appetito, non tutte dipendono in far ciò da un' altra cagione movente; che in tal modo si procederebbe in infinito, come ben prova Aristotile nel secondo della Fisica. Però nel render cagione de' nostri appetiti convien fermarsi in alcuni primi moventi, che invaghiscono di se per se stessi: e questi si chiaman *fini*. Il domandare adunque, perchè un fine ci alletti, è una simile sciocchezza qual sarebbe il domandare, perchè sia questo Dio, e non un altro Dio. Imperocchè tanto il fine è primo nell' ordine delle cagioni allettanti, come Dio nell' ordine delle efficienti e di tutte. E così nessun di loro ha il *perchè*, cioè altra cagione di quell' ordine, dalla quale dipenda. O, per addurre esempi più domestici a noi, l'interrogare, perchè piace tanto la lode, è lo stesso che

il cercare da alcuno, perchè ami più il dolce che l'amaro; non potendo egli rispondere, se non (come Aristotile disse in un luogo): *non so perchè, ma mi piace.* (1)

Se poi nella predetta interrogazione: *perchè ti piace la lode?* quel *perchè?* non è interrogazione d'altra cagione allettante, ma della efficiente, potrà rispondersi: *perchè la natura ha voluto che la lode mi piaccia.* Più oltre: qual sia stato il motivo per cui la natura volesse, che la lode sia per l'appunto come il dolce fra i sapori assaggiati dall'animo, già s'è accennato; cioè, perchè, siccome il dolce è il sapore dato a que'cibi che nutriscono l'individuo (già che ogni alimento convien che sia dolce secondo il filosofo), così la lode è il sapore dato a quell'opere che mantengono, e, per così dire, che nutriscono tutta la specie.

Nel resto, veggendo noi che Dio stesso tanto si compiace d'esser lodato; veggendo che la Chiesa giudica ricompensa stimabile anche a quell'anime avventurose le quali posseggono un Dio, l'onore delle pubbliche lodi; veggendo che tutte l'età, tutte

(1) 2. *Magn. mor. c.* 8.

le nazioni hanno per le tempeste d'infiniti travagli navigato alla conquista di questo vello d'oro, non è una freddissima temerità il derider chi ne fa stima, cioè gli uomini tutti, la natura, e lo stesso Dio? E se la lode non fosse di sua natura tanto stimabile; perchè esalterebbesi come virtù eroica ne'santi l'averla calpestata per Cristo?

Non dico già, che, quando eziandio mancasse ogni lode, ogni gloria, e che si operasse in un buio tenebroso anche agli angeli, o si avesse l'anello di Gige in mano, rivolto in quel modo che rendeva invisibile, non si dovesse tuttavia operar virtuosamente col solo motivo dell' onestà. Ma ben mi accordo con Persio, il quale dice:

> . . . . *An erit qui velle recuset*
> *Os populi meruisse?* (1)

E dall' altro canto soggiugne:

> *Sed recti finemque extremumque esse recuso*
> *Euge tuum, et belle: nam belle hoc excute totum;*
> *Quid non intus habes?*

Preziosi dunque fra tutti i guiderdoni

(1) *Sat.* 6.

sono la lode e la gloria; e la speranza d'ottenerle è potentissimo incitamento per operare. Stabilito ciò, è agevole ch'io dimostri la verità della recata definizione. Eccone brevemente la prova. Il più veridico indovino dell'avvenire è il passato. Quelle azioni dunque si stimerà dagli uomini che in futuro saranno premiate e lodate, le cui simiglianti avranno essi vedute premiarsi e lodarsi. E però saranno incitati ad esercitarle. Per tanto sarà beneficio del mondo che si dia il premio e la lode a quelle azioni, a cui è beneficio del mondo che l'uomo sia inchinato. Ma tali non sono altre, che le azioni oneste. Adunque la definizione da me portata si verifica, e si agguaglia colla cosa definita, cioè con le azioni oneste.

Capitolo XXV.

Impugnasi la precedente definizione, non come falsa, ma come non radicale.

Tutto il vostro discorso, disse il Querengo, mi ha dilettato a maraviglia. Ma l'impugnazione di coloro che dileggian la lode, non per cristiana virtù, ma per sofistica filosofia, non potrei esprimere quanto è stata

di mio genio. Ascoltansi talora cert' uni, i quali si vogliono spacciare nella sapienza per dei, col dannare di follìa tutte le azioni e tutti i desiderii degli uomini; e non s'avveggono che piuttosto la loro non è sapienza, ma follìa. Alcuni uomini particolari possono aver l'appetito guasto dal vizio; ma tutti no: come quelli che nascono colle inclinazioni che inferisce loro la natura, rivolti, è vero, troppo appassionatamente al proprio lor bene per l'originaria infezione del vecchio Adamo, ma in somma rivolti al bene, e non ad una fantasima che appaia bene e non sia. Sicchè il biasimar, come beni immaginati e non veri, quegli oggetti, che da tutti sono per natìa inchinazione apprezzati colla stima, abbracciati col desiderio, è un biasimar la natura stessa o come stolta o come matrigna nel formar l'intelletto e la volontà dell'uomo. Dicasi piuttosto, che i naturali appetiti deonsi mortificare per soprannatural motivo di religione, e che tutti i beni transitorii ed infetti di questa vita non corrispondono ad una stilla di quella manna in cui nuoteranno i santi per tutta l'eternità: dicasi di più, che tali appetiti, svegliati nel cuor nostro dalla natura, deonsi

anche per umana prudenza regolar con un saggio freno, acciocchè nel correre precipitosamente dietro ad un bene, non si urti in maggior male; come avvien bene spesso nel soverchio appetito di lode, il quale fa che, andandosi dietro alle depravate opinioni del volgo, s'anteponga molte volte nella elezione il vizio lodato alla virtù biasimata; onde più sicuro è l'affezionarsi al solo motivo dell'onestà, che è guida infallibile: ma non si dica, non esser bene ciò che l'uomo universalmente appetisce; giacchè il bene finalmente non in altra maniera vien definito da Aristotile, se non, *quello che s'appetisce da tutti*. Ed io spesso ho notato, che persone di retta mente, ma di poco sottil discorso, scoppiando altissimi schiamazzi di voce, provavano i danni che genera il troppo infiammato innamoramento della gloria mondana, o cotal altra verità con ragioni false; mentre s'affaticano a dimostrare, che non sia buono quello ch'evidentemente è buono, ma pericoloso, per esser accompagnato spesse volte da mali superiori alla bontà ch'egli arreca: ed in questa maniera confondono i termini, e nulla persuadono agli ascoltanti di buon discorso. Tuttavia essi finalmente

non ingannano a bello studio; e il popolo è ingannato nelle premesse, non nelle conclusioni,

E dall'inganno suo vita riceve.

Onde nè son biasimevoli, nè infruttuosi.

Non meno ingegnoso è ciò che del premio avete discorso: il che proporzionalmente ha luogo altresì nel gastigo. Nè più illustre comento potrebbe farsi al detto famoso di Democrito, che chiamò questi due gli dei de' mortali. Special dignità di Dio è il far che per lui s'anteponga l'onesto all'utile. Ora, secondo l'acutezza del vostro ragionamento, in un officio così divino pare che Dio abbia sostituiti in terra questi due suoi vicarii, *premio* e *gastigo*.

Ma, come che voi abbiate definito l'onesto con una proprietà di lui chiara e vera, parmi nondimeno che le manchi l'esser la prima, come richiedon le scuole alla perfetta definizione. E già che con l'ali del vostro ingegno ci siamo tanto avanzati in questa materia, comincio a non contentarmi di quello che prima non avrei ardito pur di sperare. Dichiarerò il mio dubbio.

Chi definisse l'uomo essere quell'ani-

male non alato che cammina sol con due piedi, il definirebbe con chiarezza e con verità, ma non bene; perciocchè non esprimerebbe di lui quella prima e nobilissima proprietà speciale, che è cagione di tutte l'altre. Il camminar con due piedi non è azione sì nobile, che per rispetto di questa dovesse l'uomo regnare in terra, e tener gli altri animali come schiavi suoi per natura, e non è quella operazione, da cui dipendono tutte l'altre proprie dell'uomo: ma è un effetto dipendente, come da cagione finale, dall'umano discorso. Perchè, disegnando la natura di formar l'uomo capace del discorso, e così atto a contemplare nel teatro del cielo le maraviglie di Dio, volle però ch'ei tenesse gli occhi sollevati verso quella parte; il che non potea succedere, se egli dovea sostenersi su tutte quattro le piante, come gli altri animali. Però il formò con la statura diritta, e sostentato solo in due piedi.

Ma il discorso non è poi effetto d'alcun' altra operazione, che sia propria dell'uomo. Adunque per esprimer quella prima ed eccellente radice, onde pullula ciò che nell'uomo dalle bestie è dissimigliante, fu me-

stiere nella definizione di lui esprimere il discorso.

A queste parole il Saraceni: perdonatemi, se vi interrompo, e se il mio intelletto, à guisa del cane mal temperante, si lascia sviare da seguir la fiera lungamente tracciata, mentre ne discuopre un'altra che gli accende nuova speranza e avidità. Parmi d'aver udito dire, che Galeno (1) schernisca una tal ragione, recata da Ovidio, e comunemente dalla turba de' letterati, perchè l'uomo sia formato diritto dalle natura e si regga sopra due piedi. Ed intendo, che si vale in contrario d'un cotal pesce chiamato da' Greci *uranoscopo*, cioè guardator di cielo; il quale, avendo gli occhi sopra la testa, è quasi forzato, assai più che l'uomo, di vagheggiare perpetuamente le bellezze celesti.

Qui riprese il Querengo: voi dite vero. E chi avvertirà il sito degli occhi umani, e di varie bestie, che a pari dell'uomo, con ripiegare il collo sollevano il guardo al cielo, riputerà probabile per avventura l'opinione del gran medico da voi citato, il

(1) *De usu partium. lib.* 3. *cap.* 3.

qual vuole che l'uomo fosse fabbricato colla statura diritta, perch'ei potesse adoperare a suo arbitrio l' industria delle mani, cioè a dire l'istrumento di tutte le arti. Ma io, nel valermi di quest' esempio, seguii la scorta d'Aristotile e d'altri grandi uomini, i quali nell'apportare gli esempi non richiedono la verità, ma la comune estimazione. Perciocchè recandosi un particolare esemplo, non già per filosofarvi e per formar sentenza sopra la natura di esso, di cui allora non si discorre principalmente, ma per dichiarare qualche altra dottrina di cui si tiene ragionamento, certo è che a sì fatta dichiarazione più importa l'esempio in quanto creduto, che in quanto vero. Ma, quando anche ricerchiate quì una verità rigorosa, non manca ella nell'esempio da me addotto. Suppongo vero ciò che sente Galeno, e discorro così. L'uomo ha per natura il sostentarsi in due piedi, affinchè la mano sia per lui fabbricatrice d'ingegnose e giovevoli maraviglie. Ma intanto all'uomo, più che al volgo degli animali, era convenevole questa prerogativa d'aver la mano spedita ed agile, in quanto egli solo fra tutti, per beneficio del di-

scorso potea regolare gli artificiosi movimenti di quella parte. Adunque sempre si scorge vero, che la capacità del discorso fu la misura in cui rimirò la natura, per dispensare all'uomo una tal proprietà di camminare con due piedi.

Applicando ciò al caso nostro; è vero che gli atti onesti hanno la proprietà che voi avvertite, cioè che sia spediente al mondo il premio e la lode loro: ma non può esser questa la proprietà più sublime e primiera, dalla quale sgorghino tutte l'altre che trovansi nell'onesto. Perciocchè quell'innamoramento che rapisce un'anima bella agli oggetti onesti, come onesti, certo non adora in loro la sopraddetta proprietà, cioè che la lode e il premio di quelli sia utile al mondo. Che se altra proprietà non avessero, qual egregio cittadino non sentirebbesi da carità rapire ad uccidere con pro della sua repubblica uno scellerato; quantunque prevedesse che tale azione, fatta da lui per servigio del mondo, dovesse altresì per servigio del mondo in lui biasimarsi e punirsi? Altro convien che sia quel raggio di celeste bellezza che illustra il volto della virtù, e che, se fosse veduto con

gli occhi del corpo, maravigliosi amori desterebbe in ciascuno, come disse Platone; raggio, che, riflettendo negli atti del vóler nostro, gli adorna in modo, che Dio istesso non è libero a non gradirli con uno special diletto.

CAPITOLO XXVI.

Si definisce l'onesto: ciò che piace alla natura.

Era stato fin allora il cardinale tutto fisso in profondo pensiero, senza distrarsi però dall'attenzione al discorso; quando ecco si scosse con un atto d'improvvisa allegrezza. Sicchè il Querengo, avvisatosi ciò che era, disse: un tal movimento è verisimile che facesse colui, il quale scôrse il primo barlume dell'alba, allorchè i compagni in Tiro erano stati con sì lunga affissazione aspettandolo, per dare all'occhio più fortunato in premio il dominio reale. So, che quanto è più nobile la luce apportatrice del giorno all'intelletto, che agli occhi, tanto ancora è da voi più pregiato quel dominio di natura conceduto alla sapienza, che quel di ventura goduto dalla potenza.

Però non è maraviglia, chè la vostra allegrezza interna ed esterna in discoprir dopo lunga speculazione qualche lume fra le tenebre in cui eravamo involti, assomigli colui che acquistò ragione ad un regno con un' occhiata.

Ma il cardinale, tutto bramoso di partorir colla voce quel che nel pensiero avea concepito, parlò così. Non so se l'amor proprio m' aduli nel persuadermi d'aver trovato quel che si cerca. In ogni caso la lode sarà più vostra che mia, avendomi voi e date l'ali per cercarlo, e mostratemi le vie per le quali non si ritrova. Poichè anche il giudicio d'un ottuso animale agevolmente s'accerta, che la fiera sia nel terzo sentiero, dappoichè la sagace diligenza dell' odorato il fa dilungar sicuramente dagli altri due.

Parmi così. L'onesto significa nel suo concetto essenzialmente, *ciò che piace alla natura farsi da noi.*

Procurerò di provare in questa definizione la chiarezza, la verità, e l'esser tratta dal primo e dal più nobile aggiunto (ovvero *predicato*, come parlano le scuole) che nell' onestà si ritrovi. E così arò adempiuti gli obblighi, che voi, monsignore, saggia-

mente imponevate alla cercata definizione. Comincierò dalla chiarezza, la quale nel caso nostro può esser la più controversa; poichè per altro quasi tutti i filosofi hanno insegnato, che la virtù e l'onestà sia constituita nell'operar secondo natura. Nè io di ciò mi rammarico, quasi ch'io porti dottrina rancida; anzi mi rallegro, perchè tanto più confido di portarla vera. Il vero, come coetaneo di Dio, è sempre vecchissimo: la falsità sola può esser giovane, come figliuola dell' umana ignoranza. Io so che la verità è la natural calamita della nostra mente: onde mi pare indubitabile, che si racchiuda qualche occulta vena di verità là dove sentiamo che le menti degli uomini comunemente sono state portate. La fatica ora sarà in far che spicchi disinvolta quella verità, la quale dagli antichi fra l'ingombro di queste voci da me recate parve piuttosto nascondersi che spiegarsi.

Capitolo XXVII.

Provasi la chiarezza nell' apportata definizione.

Dico però, che questi due nomi *piacere* e *natura*, se ben si considera, sono manifesti. Del primo non ha dubbio; perciocchè *il piacere* cade sotto la nostra sperienza. Il dubbio può restar nel secondo. Ma non sappiamo noi che *natura* è tal nome, di cui nessuna setta, nessun popolo, nessuna età e stata ignorante? Vero è, che molti hanno errato in varie proprietà oscure di questa *natura*. Ma chi parimente non erra, o non dubita in molte proprietà del sole? Diremo perciò che il nome di *sole* ha bisogno di più chiara spiegazione per esser inteso? Non, per certo: bastando che alcune proprietà solari, significate da questo nome, sono manifeste. Così nel caso nostro. A nessuno è ignoto il darsi nel mondo una tal potenza nominata natura, che operi tanti effetti, sempre uniformi e concatenati fra loro. Gli stessi epicurei, che tolsero alla Deità le redini dell' Universo, le posero in mano della natura, come veggiamo in Lucrezio, e come

dimostrò Giovenale in que' versi ove riferisce l'opinione di costoro. Gli reciterò tasportati in italiano; perchè il cavaliere ed io talora siamo stati vaghi di condur nel nostro linguaggio alcuni passi o di quest'autore, o d'Orazio, o d'altro eccellente poeta latino; rendendo tuttavia le loro parole a peso, non a numero, ed esprimendo i loro concetti non già colle forme da loro usate in quell'idioma, ma con quelle ond'è verisimile ch'essi gli arebbon vestiti verseggiando nel nostro.

V'ha chi signor fa d'ogni evento il caso:
Nè del mondo alcun Dio pone a la cura;
Ma vuol ch'uficio sia della natura
La state e'l verno addur, l'alba e l'occaso (1).

E avvenga che alcuni pochi abbiano osato di negare, che questa prima virtù produttrice degli effetti uniformi abbia intendimento e volere; nondimeno a viva forza sono stati costretti di contraddirsi in ciò ne'loro stessi discorsi. Fassi questa parte palese e nel medesimo Lucrezio, ed in Balbo difensore degli atei nel terzo libro di Cicerone sopra la Natura degli Dei; i quali, per di-

(1) *Sat.* 13.

fendersi dagli argomenti che nell'ordine delle cose mostrano la provvidenza dell'ordinante, rispondono, che non Dio, ma la natura n'è la cagione. Sì che, loro malgrado, confessano implicitamente qualche provvida cura, e così qualche intendimento, e qualche volere in una prima cagione: benchè neghino lei essere una cosa separata e distinta dal mondo; il che intesero, a mio credere, per questo nome *Dio*, quando il differenziarono dalla natura.

E per venire più alle strette, e mostrar ch'io parlo di cosa evidente per se medesima, senza o sottigliezza di gran discorso o luce di religione: io intendo qui per natura quella forza, qualunque ella sia, che c'inchina ad amare e riverire alcune azioni eziandio in un nemico, dalle quali non possiamo sperare verun beneficio nostro, ed a detestare ed odiare alcune altre azioni, benchè a noi non dannose: quella forza, la qual ci affeziona alla cortesia d'Alessandro, che trattò le schiave reine di Persia non come vincitore, ma come figliuolo, o come vincitore soltanto, quando non si lasciò legare dalle sue prigioniere con laccio a loro stesse odioso e disonorato; alla ge-

nerosità di Pirro in liberare i Romani prigioni senz'altro prezzo che di poter egli esercitar la virtù in rifiutare l'offerto prezzo; alla continenza di Scipione, che stimò per gran dono da' suoi soldati la bellissima donzella sposa del principe de' Celtiberi, sol per poterla consegnare intatta allo sposo; alla magnanimità di Francesco I. in astenersi da quel preziosissimo rompimento di fede che molte anime curve gli consigliavano, cioè dal cambiare l'ospizio in carcere all'imperador Carlo V, unico emolo in terra del suo scettro e della sua spada: quella forza, dico, la quale dall'altra parte infiammò Cesare contro quel tradimento di Tolomeo, che gli avea stabilito in mano lo scettro del mondo: quella che accese fino il barbaro Tamerlano ad infellonire sì aspramente col prigioniero Baiazette, per l'orrore del fratricidio da lui commesso in Solimano (1): quella che rendè alla generosa nazion francese tanto odioso il nome di Bernardino da Corte, da cui avevano ricevuto per tradimento il castello di Pavia, che giuocando ad un tal giuoco di carte le quali

(1) *Iovius in Elogio Baiazetis* 1.

rappresentano varia sorte di personaggi dipinti, quando volevano significar la carta del traditore, la chiamavano per onta col nome di Bernardino da Corte: quella che gli anni addietro agli spettatori delle tragedie nel Collegio Romano ha sì forte arrabbiati gli animi contro le frodi scellerate degli eunuchi, rappresentate al vivo dalla penna eccellente del p. Stefonio, che quando la scena le fingeva scoperte, e gl'irati personaggi tenevano sfoderato il pugnale sul collo di que'malvagi, il popolo di buon senno gridava contro di loro: *dàlli, dàlli:* quella insomma che per alcune commesse azioni, benchè ignote a ciascuno, e così nè punite nè biasimate, e dall'altra parte giovevoli all'operante, pone a lui tuttavia le furie nel petto; onde, come dice colui,

> È noioso il delitto al proprio autore.
> Questo è il primier gastigo: ogni nocente
> Per foro, che 'l condanna, ha la sua mente;
> Benchè l'urne d'Astrea vinca il favore. (2)

E poco appresso:

> Cui sempre ingombra d'un orror pensoso
> L'animo, infame a se del mal commesso:
> E carnefice e reo strazia se stesso
> Con sordi colpi di flagello ascoso.

(2) *Iuven. Sat.* 13.

Il qual naturale effetto fu maravigliosamente rappresentato in Torrismondo dal Tasso nella terza scena con questi versi, ne' quali e molto più negli antecedenti, imita una scena di Seneca in bocca d'Ercole, dopo l'involontaria uccision de' figliuoli. Spero d'avergli a mente.

Ma che mi giova, oimè! s'al core infermo
Spiace la vita; se ben dritto estimo,
Ch' indegnamente a me quest'aura spiri,
E 'ndegnamente il sole a me risplenda;
Se 'l titolo real, la pompa e l'ostro,
E 'l diadema gemmato e d'or lucente,
E la sonora fama e 'l nome illustre
Di cavalier m'offende, e tutti insieme
Pregi, onori, servigi io schivo e sdegno;
E se me stesso in guisa odio ed abborro
Che ne l'essere amato offesa io sento?
Lasso! io ben me n'andrei per l'erme arene
Solingo errante, e ne l'ercinia folta,
E ne la negra selva, o 'n rupe o in antro
Riposto e fosco d'iperborei monti,
O di ladroni in orrida spelonca
M'asconderei dagli altri, il dì fuggendo,
E da le stelle e dal seren notturno.
Ma, che mi può giovar, s'io non m'ascondo
A me medesmo? oimè! son io, son io,
Quel che fuggito or sono, e quel che fuggo.

Tutti dunque sperimentiamo questi movimenti: e la loro cagione, qualunque sia,

nominiamo *natura*. Posto ciò, il far quelle opere che son conformi al voler ed all' indirizzo di lei, è adoperare onestamente: il far le contrarie, è adoperar viziosamente.

Capitolo XXVIII.

Tutte le sette de' filosofi accordansi colla predetta definizione. Per qual ragione ella sia vera; e qual regola ci sia per sapere ciò che alla natura piace.

E questa infatti, come pur dianzi accennai, fu la sentenza non pure degli accademici e de' peripatetici, che amendue sopra di ciò in una sola opinione convennero, ma degli stoici eziandio. Perciocchè, siccome discorre M. Tullio nel libro quinto de' Fini, la differenza tra gli uni e gli altri consisteva solo in questo. Gli accademici e i peripatetici concordemente ponevano il bene e l'onesto in quegli oggetti a cui la natura ne spinge. Dove gli stoici tutto il costituivano, non in que' medesimi oggetti, ma in fare ciò che sta in noi a fine di conseguirgli: o l'effetto segua poi o non segua. Ma in verità, come nota lo stesso Tullio, gli stoici s'allontanavano da' peripate-

tici (con questo sol nome per brevità comprenderò qui ancor gli accademici) sol nelle voci. I primi nulla volevano appellar *bene*, se non gli atti di virtù, e ciò che merita lode; per custodire in tal modo quelle lor magnifiche frasi, che tutto il bene e tutta la felicità stesse in poter nostro, senza veruna dipendenza dalla fortuna. Ma perchè è pur troppo chiaro, che in tanto è meglio, per esempio, il procurar la sanità che la malattia dell'amico, in quanto il primo di questi oggetti procurati ha qualche vantaggio sopra il secondo; concedevano che gli oggetti delle virtù meritassero il nome di *anteponibili* e di *appetibili*, ma non di buoni. Ed ecco manifesto, che discordavan dagli altri solo di voce, non prendendo questa voce *buono* per tutto ciò che naturalmente s'appetisce, e che piace, come i peripatetici; ma solo per ciò che merita lode e che nelle scuole s'appella *virtù* ed *onestà*, non *obbiettiva* ma *formale*. Del resto gli uni dicevano, *bene* ed *onesto* esser quello a cui la natura inchina: e gli altri, il procurar quello a cui la natura inchina. E per conseguente s'accordavano in ridurre l'origine dell'onestà all'inchinazione dalla natura.

Anzi non pur queste sette, ma i medesimi epicurei, ed ammettevano che si desse l'onesto, e lo collocavano in operar secondo il dettame della natura. Bene erravano in asserire, la natura dettare a ciascuno che procuri il maggior suo diletto; ma il mondo esser in tal guisa disposto, che non può alcun operante ricever diletto dalle iniquità dannose alla repubblica: e ciò per le pene, per gli odii, e per altri nocumenti che all'operante ne risultano; onde l'unica via di acquistar diletto a noi medesimi essere il far quelle azioni, che comunemente chiamansi oneste.

Tutte le sette dunque si sono accordate in dire, che si dee fare, e che è onesto ciò che la natura da noi ricerca. E con ragione: poichè, ricevendo noi da essa e la vita e 'l conoscimento e l'inchinazione ed ogn'altro bene, siamo essenzialmente soggetti a lei; e però abbiamo per misura del nostro operare, non ciò che a noi piace, ma ciò ch'ella vuole; seguendo i dettami suoi come di maestra, ubbidendo i suoi precetti come di signora, ricompensandola come benefattrice, compiacendola come la miglior cosa che ci sia nota.

Rimane ora a considerare, qual regola abbiamo noi per discernere ciò che alla natura piace o non piace, a fine di conformar con le sue voglie le nostre. L'aver una tal regola è di somma necessità. Perciocchè il seguir in ciò solamente l'istinto interno sarebbe di gran pericolo, per l'inganno frequente delle passioni: le quali alterano sì forte i giudicii, che per lo più lascian l'animo in forse

> . . . . se Dio l'ispira;
> O l'uom del suo voler suo Dio si face.

Ma questa regola colle speculazioni già da voi apportate ci si fa manifesta. Piace alla natura quello che all'università delle cose ragionevoli è spediente che le piaccia, essendo ella madre giusta in accomodar l'affetto al comun bene de'suoi figliuoli. Saggiamente avete voi ponderato, che non sarebbe spediente alla comunanza umana che piacesse alla natura (cioè che fosse onesta) ogni azione particolare, da cui si tragga più giovamento che danno. Però la natura non vuole che tutte cotali azioni le piacciano, nè inchina gli uomini a lodarle e premiarle tutte, ma sol quelle, le quali è universal

beneficio che sappiasi piacere a lei, e comunemente lodarsi e premiarsi.

Capitolo XXIX.

Mostrasi che la predetta definizione spiega la prima e la più nobile proprietà dell'onesto.

Questa dichiarazione dell'onestà, oltre all'esser vera e fondata in termini manifesti, puramente naturali e non morali, ha di più quella condizione che monsignore vi richiedeva. Perciocchè spiega essa la prima radice dell'onestà, cioè il volere di chi ha padronanza fisica del nostro essere; il qual volere è mosso dal maggior bene (o, con altre voci, dal maggior diletto) di tutta la repubblica ragionevole.

Oltre a ciò, questa dichiarazione rende palese dove consista la bellezza dell'onestà. E chi non vede al primo aspetto, qual maniera eccellente di operar sia, che l'uomo prenda come regola de' suoi appetiti il parere e il volere della più saggia e più eccellente cosa del mondo?

Da questa radice dell'onestà, che abbiamo scoperta, germogliano fecondamente

frutti di conseguenze non men salutevoli per nutrimento all'azione, che graziosi per bellezza alla contemplazione.

Capitolo XXX.

Qual conto debba farsi del piacer de' bruti nel determinare l'onestà degli oggetti.

La prima conseguenza è, che nel ponderare il diletto o la molestia, che arrecherebbe al mondo l'esser onesto qualche oggetto (cioè gradito alla natura) per accorgersi con questo scandaglio s'ei di fatto sia tale, un leggierissimo risguardo si dee avere alla molestia o al piacer, ch'egli arreca agli animali irrazionali. Perciocchè, non essendo eglino capaci di conoscere la natura, e di regolar col gradimento di lei più che col proprio gusto i loro appetiti, ella parimente non ha voluto regolare il piacer suo dal ben loro, per non obbligar noi a quel rispetto verso il ben loro, che essi non hanno verso il nostro. Senza che, essendo i bruti tanto più vili dell'uomo, meritano altresì l'affetto dalla natura altrettanto minore,

Chè sol l'egualità giusta è co' pari.

Dissi *leggierissimo risguardo*, non dissi *nessun risguardo*: perchè pur è conforme al piacere della natura il felice stato di tutti i suoi parti, nè vuol che l'uomo senza qualche suo pro gli tormenti. Quindi si loda per virtù in alcuni santi la compassione verso le bestie, specialmente in s. Biagio, che, mentre visse nascosto ne' boschi del monte Argeo, medicava i mali di quelle fiere selvagge. E dall'altra parte i giudici dell' Areopago condannarono a morte un fanciullo non per altro delitto, che per aver egli un crudel sollazzo nel cavare gli occhi alle quaglie. E benchè in ciò, a parer di Quintiliano (1), avesser piuttosto riguardo a impedire in futuro le ferità minacciate da indole così atroce, che a punire il maleficio passato: pur consentono i teologi, che il tormentar senza pro dell'uomo le bestie, sia qualche leggiera colpa.

(1) *Quintil. l.* 5. *c.* 9.

Capitolo XXXI.

S' inferisce perchè nessuna colpa leggiera sia lecitamente desiderabile per qualunque gran bene. In che sia fondato quest' obbligo nelle creature, e come sia egli in Dio.

La seconda conseguenza è, che nessun altro bene può render lecitamente desiderabile una voglia contra l'onesto. Non dissi *lecita*, perchè se lecita fosse, chiaro è che non sarebbe contra l' onesto; onde ciò è sì evidente, che sarebbe indarno l'investigarne ragioni. Dissi: *lecitamente desiderabile*; del che a prima vista potrebbesi dubitare. La ragione del mio detto si è; perciocchè se l' infinita dignità della natura, cioè di Dio, non è forse nota a ciascuno senza lume di fede, almeno è manifesto ad ogn' uomo, che tutti i beni, da cui possiamo esser allettati, soggiacciono alla natura: essa gli ha prodotti; e noi, sua mercè, li godiamo. Però è altresì manifesto, che il far un'azione, la quale, pesate tutte le circostanze, dispiaccia alla natura, è un male non compensabile con verun bene.

Onde per nessun bene convien che da noi si desideri ciò che sappiamo apportar dispiacimento alla natura. Ma di ciò forse in altro tempo più lungamente.

La terza conseguenza, ch'io ne raccolgo, si è, che il debito dell'onesto è fondato nella dipendenza che la creatura ragionevole ha dalla natura, cioè da Dio. Onde se fingiamo che gli uomini fossero increati, non soggiacerebbon a questo debito.

La quarta conseguenza è, che a Dio non prescrivesi altra regola dell'onesto, salvo il suo piacere: giacchè il piacer di lui è la suprema regola dell'onesto in tutti gli operanti inferiori, e giacchè il suo essere non ha dipendenza da verun altro principio, a cui sia però egli tenuto di conformarsi nell'operare.

Tuttavia non segue quello che alcuni si fero a credere; cioè, che nessun atto sia di natura così perverso (eziandio l'odio del Creatore), che Dio non potesse compiacersene a suo talento.

E certo, soggiunse il Saraceni: perchè se un tal volere fosse conforme al piacer di Dio, già non sarebbe contra, ma con-

forme all'onesto, che col divino piacere è una cosa stessa.

Questa ragione, usata molto nelle scuole, a me non par convincente: replicò il cardinale. Udite perchè. A fine che una voglia sia viziosa e contra l'onesto, basta che ripugni al piacer creduto di Dio. Non è dunque per se medesimo sì manifesto, che Dio possa veramente desiderare una tal voglia dell'uomo, ma che insieme l'uomo la giudichi ripugnante al piacer di Dio, e così pecchi in esercitarla. Però la ragione di questa impossibilità, per mio giudicio, è piuttosto, perchè Dio non può voler il suo proprio male: non solo il male intrinseco, poichè di questo è per essenza incapace; ma nè meno il male estrinseco, cioè quegli oggetti, che hanno di lor natura l'apportar dispiacere a coloro a cui avvengono. Tal è l'odio, il biasimo e il disprezzo; de' quali è natural proprietà dispiacere alle nature intellettuali: come naturalmente lor piace l'amore, la lode e l'onore, secondo il discorso fatto da voi. E benchè a Dio questo piacere o dispiacere, derivato da tali oggetti, non sia con accrescimento o scema-

mento della gioia infinita, che gli è essenziale, pure è tale che agli uni per necessità è inchinato ed avverso agli altri. Questa inchinazione verso l'onor suo (e così dico dell'amore e della lode) nol necessita già a volerlo efficacemente; poichè in altra maniera Dio non sarebbe sufficiente a se stesso, nè potrebbe stare senza qualche bene fuori di se: ma solo il necessita a prenderne gusto, quando si pone. Così anche l'abborrimento verso il suo disonore nol necessita a voler efficacemente ch'ei non succeda; perciocchè nè l'essere nè il non essere di veruna creatura si richiede per la sofficienza e per la beatitudine di Dio: solo il necessita ad abbominarlo, quando ei succede. Ma non si può abbominare quel che efficacemente si desidera e si vuole. Adunque non può Dio efficacemente desiderare e volere il suo disonore. Ora ogni appetito contra l'onesto disonora Dio, perchè antepone qualche bene creato a quel che l'uomo giudica esser volere della natura, cioè di Dio. Dunque nessun tale appetito può esser oggetto d'un' efficace compiacenza divina. Quindi si rifiuta l'error di Calvino e d'altri moderni eretici, che fanno Dio autor de'nostri peccati.

Benchè le più acute frecce contra di loro vogliônsi prendere dall'armeria delle sacre lettere.

Qui si frappose il Querengo, dicendo: in questa ultima parte il vostro discorso mi pare una luce torbida, che mi lascia una tal confusione nell'intelletto. Onde vi supplico a darmi licenza che ne discorriamo più da capo un'altra volta; già che ora sono avidissimo di sentirvi continuare così leggiadra catena d'anella d'oro.

Accennò il cardinale di concorrer nel medesimo sentimento: e, bramoso di spiegare ciò che aveva meditato, seguitò così.

Quanto poi agli oggetti esterni, Dio primieramente non può voler quelli, che, se potesse volerli, ciò pregiudicherebbe alla sua perfezione. Per esempio, non può voler mentire; perchè se ciò egli potesse, l'autorità della divina testimonianza non arebbe questo pregio d'esser prova indubitabile delle cose testimoniate. Oltre a ciò stimo io che non possa voler alcun male e dolore delle sue creature, se non come un mezzo per trarne qualche buono effetto distinto. Può ben egli distruggerle; perocchè ciò in rigore di verità non è loro far ma-

le; ma è solamente negar loro un beneficio consueto secondo l'ordine della natura: il quale beneficio consueto è, dar loro l'esser domani, mentre l'abbiano posseduto oggi, nè siensi cambiate le circostanze: beneficio alla cui concessione Iddio non è tratto da invincibile necessità, o da obbligo di giustizia, ma solo invitato da naturale e superabile inchinazion di beneficenza. Onde propiamente non fa Iddio alcun male alla creatura ch' egli distrugge, siccome nol fa a tante creature possibili ch'ei non crea. Egli è padrone di tutto l'essere: ad alcune cose non lo comunica, ad altre il presta; e di queste a certe il lascia godere in perpetuo per sua liberalità; a certe dopo qualche tempo il ritoglie, senza che possano chiamarsi offese, anzi piuttosto beneficate per lo spazio che l'anno goduto. Ma non può Dio, per mio credere, siccome io diceva, far ciò ch' è propiamente male alle creature senza loro colpa e senza profitto; e così non può cruciare una creatura innocente, se non a fine di cavar da ciò qualche bene. In altra maniera Dio potrebbe odiare chi nol merita: poichè l'odiare e il voler male è lo stesso. Ma il tormento,

e 'l male parimente è lo stesso, come poco fa dicevamo: adunque voler il tormento, come tormento, e non per altro giovevol fine, è un voler il male come male; e così un portar odio. E pure a Dio si dice nella Scrittura come proprietà innata ed inseparabile dalla bontà di lui: *nihil odisti eorum quae fecisti.*

Resterebbe ad esaminar colla regola già stabilita, in quali precetti della legge di natura possa Dio dispensare, e come. Ma ciò troppo ci devierebbe dall'incominciato proposito.

Capitolo XXXII.

Non si può operar con virtù, senza una cognizione almen confusa di Dio.

La quinta conseguenza sia: l'uomo non opera mai onestamente, quando non ha, in confuso almeno, questo motivo; di conformarsi col volere di Dio o della natura. Con ragione dissero i santi Padri, che quasi tutte le virtù de'gentili erano dipinte. Operavano essi nel vero non poche azioni di grande onestà; ma il motivo loro era solamente la gloria umana, fermandosi in essa come

in propio lor bene e compiacimento. Dissi: fermandosi in tal motivo; perciocchè la stessa gloria puossi onestamente anch'ella bramare, come la vita e gli altri leciti beni propi dell' operante; ma, affinchè una tal brama sia onesta, conviene che il suo motivo sia questo: *perchè è secondo il piacere della natura, che noi acquistiamo, e moderatamente procuriamo quella giocondità innocente.* E ciò che dico della gloria, ha luogo in tutto il resto del propio bene, anche nella stessa vision di Dio; la quale se da noi s' appetisce solo perchè ella è di nostro pro, e non insieme perchè si conforma col voler divino che noi la desideriamo e cerchiamo, un tal appetito non sarà onesto. Poichè all'onestà dell' appetito non basta l'amar l' onesto, come amerebbesi in questo caso; ma conviene amarlo onestamente, cioè per motivo d'onestà. Siccome ad aver il merito e la virtù della giustizia non basta voler il giusto; ma bisogna voler ciò giustamente, cioè perchè si conosce quello esser giusto: la qual tutta è dottrina familiare d' Aristotile e di s. Tomaso. Chi dunque bramasse la gloria del paradiso, perchè a se la conosce buo-

na, e non insieme perchè vede conformarsi colla prima regola dell' onesto il bramare a se un tal bene, non peccherebbe già egli, ma nè meno eserciterebbe virtù; siccome non esercitano virtù i fanciulli col desiderare il mantenimento della propria vita, ch'è oggetto onesto; perchè non s'innalzano a considerare s'egli sia tale, nè a bramarlo come tale.

E ciò ch'io dissi confermasi: imperocchè quella sorte di desiderio potrebbe restare in costoro eziandio quando pensassero, un tale oggetto non esser lecito. E pur ciò non può mai convenire ad alcun volere onesto; il quale per sua natura subito estinguesi alla vista dell' illecito, come l'uomo (secondo la fama) alla vista del coccodrillo.

Nè però, dall'altro lato, bench'egli non sia onesto, sarà vizioso il nostro volere, come accennai, se non quando ci pare che o l'oggetto o lo stesso atto del voler nostro ripugni alle regole della natura.

Capitolo XXXIII.

Si raccoglie la regola per conoscer l'illecito: e l'impugnazione degli stoici, che ponevano tutti i peccati uguali.

Anzi siccome la natura ha voluto, che piacessero a lei, e che fossero onesti a noi quegli oggetti, i quali era spediente al comune che fosser tali: così per lo contrario ha ella voluto, che sol quegli oggetti a lei fosser dispiacenti ed a noi viziosi, in cui ciò era per risultare a pubblico giovamento. E però nè le parve opportuno, che il tralasciamento d'ogni atto di esquisita virtù fosse vizio da lei abborrito, nè tutti gli oggetti che abborrì, abborrì egualmente, non essendo pro del genere umano, che restassero dall'alito di questo suo abborrimento macchiati tutti di egual bruttezza: siccome non sarebbe giovevole, che nella repubblica il tralasciamento d'ogni bell'opera si punisse, nè che tutti i falli che si puniscono, soggiacessèro ad egual gastigo; anzi saggiamente Orazio (1):

> Nè d' orrendo flagel provi lo sdegno
> Fallo, che sol di lieve sferza è degno.

(1) *Lib.* 1. *Sat.* 3.

Nè in ciò più avveduta che mite fu la stoica filosofia, la qual pareggiava tutte le colpe. È noto per isperienza quanto sia malagevole e raro all'uomo il serbarsi candido affatto di costumi nel maneggiar tanti oggetti che tingono per lor natura. Dunque se ogni tintura portasse pari deformità, qual motivo rimarrebbe in coloro, che non hanno virtù per serbarsi a pieno illibati (e pur fra questo numero son tutti gli uomini), qual motivo, dico, resterebbe loro di schifare le scelleraggini più sozze, e più desolatrici della comune felicità? Quindi fu opportuno, che l'orrore di maggior deformità sovrastante potesse frenare anche i mezzanamente colpevoli dall'affondarsi nel lezzo delle ribalderie. E questa maggior deformità si spiega per gli effetti, ch' ella cagiona in chi ne è macchiato, cioè per lo maggior biasimo e gastigo ond' essa in lui vien punita.

Capitolo XXXIV.

Ogni picciol diletto eziandio corporale, purchè lecito, può esser amato per se medesimo con virtù.

Da quanto dissi nel principio di questa quinta conseguenza sorge la sesta; cioè che ogni picciol diletto nostro, purchè sia lecito, è capace d' esser amato da noi con virtù e con merito. Io non intendo la dottrina d'alcuni valenti uomini che all'onestà d'un oggetto, oltre alla preponderanza del bene sopra il male ch'egli arreca, richiedono che ei sia degno della nobiltà umana, cioè ch'egli non abbia il solo ornamento di tanto minuta bontà, la quale non meriti un sì sublime amatore: quindi negano esser virtù il desiderare alcuni diletti corporali, benchè innocenti, come il muover un dito o il mirare un fiore.

Ma io domando loro: è conforme alla nobiltà della nostra natura l'esser beato? Certo, sì. Adunque saralle conforme ogni particella della beatitudine, purchè non impedisca l'ottenimento d'altra parte maggiore. Perciocchè non si può voler un com-

posto, senza voler anche ogni minima parte in lui contenuta: nè la beatitudine altro è alfine, che un composto di tutti i beni e di tutti i diletti leciti, cioè non escludenti qualche bene o diletto maggiore. Adunque tutti questi son conformi alla nostra nobiltà, e meritan d'esser amati da noi per dettame di natura.

Concedetemi per grazia, signore, disse allora il Saraceni, ch'io vi faccia un'opposizione. Chi negherà, che non fosse onesto, per esempio, a don Virginio vostro padre il far diligenza per trovare appunto quinci d'intorno quel tesoro, che quasi ormai posseduto più che sperato, d'improvviso con prodigiosi accidenti e con un subito sbalordimento di se e di tutta la sua comitiva, videsi dileguar dalle mani, come voi mi narraste? Nè però ad un suo pari sarebbe stato convenevole ed onesto il far diligenza per guadagnar un giulio; che pur è particella, la qual più volte addoppiata compone ogni gran tesoro.

Quel caso, che accennate, è verissimo, il cardinale soggiunse: e potrebbe stimarsi o spavento di vecchierella o favola di ciurmadore, se non fosse avvenuto a persona

di tal qualità e con tanta evidenza. Ma quanto alla vostra opposizione: credete voi che quando mio padre, senza verun costo di applicazione, di fatica, di tempo, avesse potuto acquistare un giulio, gli fosse stato piuttosto debito il rifiutarlo? Non, per certo: altrimenti quando un signore tiene un giulio fra le mani, dovrà piuttosto lasciarlo cadere in terra, che riporlo in borsa. E se tal volta qualcuna di così fatte trascuraggini è lodata come effetto d'animo eccelso, ciò avviene per le sciocche opinioni del volgo, che confonde la liberalità colla prodigalità: alle quali opinioni con tutto ciò sarà talora onesto in un grande l'accomodarsi, per comperare con un picciolo scapito quella benivolenza e quella estimazion popolare, che può essergli di assai maggior giovamento. Quando poi l'acquisto d'un giulio richiede attenzione o fatica, allora sì che sarebbe sconvenevole in un signore il pigliar quell'incomodo, il quale in ragion di male è più, che non è un giulio in ragion di bene. Ma non così gli disdice il pigliarlo per un milione di giuli: perchè il bene d'un giulio raddoppiato un milion di volte supera il male di quell'incomodo. Allo

stesso modo, intanto merita nome di bene una cassa di zucchero, in quanto è bene ogni picciolo vaco di zucchero; non essendo finalmente quella gran massa se non una moltitudine di picciolissimi vachi: ma non però sarebbe prudenza di comperare un sol vaco di zucchero con quanto si spenderebbe prudentemente per comperarne una cassa.

E perchè le prove che si derivano dagli effetti ed appellansi *a posteriori*, soglion esser più evidenti che quelle tratte dalle cagioni e chiamate *a priori:* interrogo, se il dare ad un assetato un bicchier d'acqua fresca sia oggetto capace d'onestà. Cristo medesimo il testifica nel Vangelo. Perchè ne è capace? Non per altro, cred'io, se non perchè in ciò si fa bene al prossimo. Un tal bene che fassi al prossimo, è egli degno della natura razionale? Se tu il neghi: adunque non è degno del prossimo, come di colui che pur è partecipe di tal natura. Nè, posto ciò, potrebbe esser onesto a me il fare un bene ad altrui, non degno di chi il riceve, e del quale non possa egli prender piacere senza suo avvilimento. Anzi nè pure meriterebbe presso di lui il nome e la stima di bene assolutamente: che bene

d'alcuno assolutamente s'intende quello, che prudentemente e così onestamente piace a colui.

Se concedi che un tal bene, cioè un bicchier di acqua fresca, sia degno di quell'uomo al quale io lo porgo, nè scomparisca affatto dinanzi allo splendor della sua natura; adunque lo stesso bene sarà parimente degno di me, che nella natura a lui mi assomiglio. E chi si potrà persuadere, esser caro alla natura ch'io faccia un bene ad altrui, e non esserle caro ch'io il faccia a me? giacchè l'amor di se stesso è il primo fra gli amori di tutte le creature per ordine di natura.

Qui nuovamente si oppose il Saraceni con dire: il beneficare un altro è oggetto meno conforme alla passione in noi dominante, e però più difficile che il beneficare se stesso. Quindi avviene, che il primo più si confaccia colla dignità della natura ragionevole, e così meriti il titolo di virtù. Poichè la virtù è figliuola della difficoltà; ma figliuola tale, che uccide la madre in parto.

Capitolo XXXV.

Come la difficoltà renda l'oggetto sempre men buono, e pur talora più onesto. E quando cominci negli uomini l'uso della ragione.

Ma il cardinale: molte verità, come appunto il ferro, se non vengono esattamente strofinate, per così dir, dalla riflessione, generano la loro nemica ruggine degli errori. Fra 'l numero di cotali verità è quella, che voi sopra la difficoltà profferiste; se non è ben dichiarata, può esser una semenza di falsità negl'intelletti. La difficoltà dell'oggetto non può renderlo onesto, s'egli per se non è tale. Ben ella, supposta l'onestà nell'oggetto, accresce la lode e il merito di chi lo elegge: anzi (udite ciò che io affermo) la difficoltà, come difficoltà, diminuisce sempre la bontà dell'oggetto. E che altro è finalmente la difficoltà sentita da noi nell'elezione di qualche bene, se non un contrappeso di mali, il quale quanto è più grave, tanto più scema nell'oggetto la preponderanza del bene? Onde tal volta la difficoltà arriva eziandio ad estinguere af-

fatto l'onestà dell'oggetto, facendo che in esso il male prevaglia al bene. E ciò significano in fatti quelle frasi latine: *non est operæ pretium, non est tanti*; e quella dissuasione di Orazio:

In cui minor de la fatica è 'l frutto (1).

Portiamone qualche esempio. È onesto il recar salute all'infermità, benchè leggiera, d'un paesano. Ma se a fin di sanarlo ci convenisse viaggiar per qualche potente semplice fin alla China, o spender tutto il patrimonio in qualche preziosissimo elettuario, la prudenza con tanta malagevolezza nol persuaderebbe; nè per conseguente il farlo sarebbe onesto.

Io non nego però, che siccome l'uomo può eleggere virtuosamente una vita stentata per imitazione di Cristo, così possa unitamente per mezzo de' volontarii suoi stenti procurare e l'imitazione di Cristo e 'l beneficio del prossimo; come fe san Paolino in vendersi schiavo per liberare col prezzo il figliuolo di quella povera vedova: ma nego che possa l'uomo onestamente ante-

(1) *L.* 1. *Sat.* 2.

porre il bene eguale del prossimo al proprio bene, senza verun altro rispetto che 'l muova a privarne se stesso.

Se dunque, secondo che ho stabilito, sempre la difficoltà fa l'oggetto men buono, crederemo noi che un oggetto sia onesto e grato alla natura, quando la difficoltà cel vende, e non le sia grato, quando l'agevolezza cel dona? Ciò sarebbe simile alla stravaganza o d'un infermo che non gradisse d'esser guarito dal medico, se non con lunga e molesta cura, o di chi più stimasse un terreno de' nostri, da cui con sudor degli agricoltori si sprema la messe, che un di quei famosi nell'età di Saturno, o nell'Isole Fortunate, i quali somministravano il frutto liberalmente, e senza il caro prezzo della fatica. Certamente è più difficile il dar un bicchier d'acqua fresca ad un estraneo che ad un figliuolo. E pur non è oggetto migliore e più conforme al voler della natura il primo che 'l secondo, come si vede; perchè ciascuno confesserà che opererebbe male chi, posta la parità delle circostanze, anteponesse in ciò lo stranio al figliuolo.

Ma un'altra sottigliezza qui ci si para davanti. Ancorchè lo stesso bene, quando è

cinto di malagevolezze, divenga minor bene, ed alla natura men piaccia: nondimeno, s'ei tuttavia rimane allora superiore a quella sua infelice comitiva di mali, tanto che alla natura pur così egli resti amabile, arricchisce in tal caso di maggior onestà e di maggior merito chi l'elegge; ed una tal elezione alla natura è più gradita, che s'egli fosse scompagnato da ogni difficoltà, e per conseguenza fosse migliore. La ragione di ciò vuolsi attignere dalle fontane scoperte da noi pur dianzi. Siccome la natura gradisce, non quelle azioni universalmente, la cui esecuzione al mondo è giovevole, ma quelle ch'è giovevole al mondo èsser gradite dalla natura, così fra le azioni gradite a lei quelle posseggono più del suo gradimento, cioè di onestà, non che sono più giovevoli a farsi, ma ch'è giovevole al mondo esser più gradite a lei. Or giovevole al mondo è, che allora le elezioni de'beni sieno più gradite alla natura, quando questi fra maggiori spine di malagevolezze fioriscono; acciocchè un tal lecco ricompensi la noia della fatica, ed ispiri a noi per imprenderli la necessaria baldanza. E così con effetto maraviglioso lo stesso scemamento del-

la bontà nell'oggetto è in tal caso appo la natura accrescimento dell'amabilità nell'elezione di esso.

Voi qui m'opporrete per avventura, che dove nessun bastione di malagevolezze conviene espugnare, non fu mestiere che la natura offerisse alcuno stipendio di onestà e di gradimento, e che però fu opportuno, che fosse onesto il dare un picciolo diletto dell'acqua fresca al prossimo sitibondo, acciocchè il motivo dell'onestà superasse il ritegno della difficoltà; ma non così bisognò invitare col gradimento della natura l'uomo assetato a prender l'acqua fresca per se, bastando a ciò l'invito del proprio gusto.

Ma sotto questo riparo non posson coprirsi quegli autori, contra i quali io disputo. Il dimostro. Quanto il bene sarà maggiore, tanto meno egli, per farsi amabile a noi, abbisognerà dell'esterna raccomandazione della natura. Adunque maggior uopo fa per tal capo, che l'onestà e 'l compiacimento della natura ci alletti a que' beni piccioli e sparuti, a cui gli autori predetti negano il pregio dell'onestà, che agli altri beni grandi ed illustri, che soli, a giudicio

loro, della nobiltà nostra son degni. Poichè intorno a questi ultimi nessun pericolo è che per se stessi rimangano da noi disprezzati.

Concludiamo in somma, che nessun guadagno di bene, quantunque agevole ed alla mano, è preso a vile dalla natura. E così fu spediente che fosse. Ottima cosa è per noi che ogni azione, per altro buona e profittevole, possa farsi da noi per motivo d'operare onestamente ed in grazia della natura; affinchè l'affezione di sì alta e sì amorevole madre sia il bersaglio a cui ci avvezziamo di vibrar sempre i nostri appetiti, ed in cui possan felicemente colpire tutte le nostre operazioni.

Dalle ragioni predette si rende chiaro, s'io mi appongo, che anche un lecito piacer di senso, come l'odorare o il vagheggiare un bel fiore, è oggetto degno della natura umana. E che dubitarne? Sappiamo pur noi che Dio apparecchia agli stessi beati, dopo il risorgimento de'corpi, alcuni premi ancora di questa sorte, cioè oggetti dilettevolissimi ad ogni senso.

Ma per un altro rispetto il procurarli a noi stessi non suol contenere ordinaria-

mente il pregio dell'onestà. Ed è perciò che, dove noi troviamo il motivo del proprio comodo, lasciamo per lo più rapirci da quello, nè c'innalziamo all'altro motivo più astratto di conformarci colla guida della natura. Onde per lo stesso capo talora senza onestà e senza merito faremo quel bene a'nostri congiunti, che agli stranieri si farebbe con onestà e con merito: e pure, quanto alla bontà, è oggetto migliore e più secondante la norma della natura il primo che'l secondo, com'io diceva. Ma verso l'estraneo nessun motivo ci arebbe tratti, salvo quello dell'onestà: dove a beneficare i congiunti altro più lusinghiero invito ci alletta. Nel resto chiunque per lume o di natura o di fede si muove a prendersi qualche diletto lecito, abbracciando questo motivo, almeno confusamente da lui conosciuto: *ch'egli si conforma in ciò con Dio, o con la natura, a cui piace che noi godiamo quel sollazzo innocente*, opera con virtù e con merito. Benchè il privarsi di quel sollazzo medesimo per motivo soprannaturale di virtù cristiana sia poi maggior merito: siccome è atto virtuoso ed onesto l'allacciarsi col matrimonio, contra quel che insegnarono i mani-

chei; ma è poi virtù più sublime il conservar la verginità, come dichiarò il Concilio di Trento.

Pongasi per ultima conseguenza, che allora spunta negli uomini il lume della ragione, quando comincia in loro un cotale accorgimento: cioè che essi hanno dipendenza da un tal principio, il quale richiede alcune operazioni da loro, ed altre ne abborre.

Capitolo XXXVI.

Si fa la seconda principale obbiezione al primo discorso, riducente ogni bene al diletto: cioè che ivi si confonda il fine il quale *e il fine* col quale.

Eccovi ciò che m'è sovvenuto in virtù de' vostri discorsi. Io, come guadagno fatto col vostro, lo rendo a voi, se pure il giudicate degno di porlo in cassa come roba, e non di gettarlo come mondiglia.

Il Querengo, che, pieno d'un dilettoso stupore era stato sin allora pendente dalle labbra del cardinale, tosto ch'ei si tacque, disse. Noi nel nostro dubitare vi abbiamo proposta una tela bianca, cioè priva d'ogni

figura: e l'Apelle del vostro ingegno ha quivi dipinta non già quella Venere famosa, ma una deità più sublime e più bella, cioè l'Onestà o vogliam dire la Virtù. Onde, conforme alle nuove leggi, che corressero l'esorbitanza delle antiche, vostra divien piuttosto la tela che nostra l'effigie. Nè però leggier utile a noi ne ridonda in poterla contemplare. Io vi giuro, che oggi parmi di cominciar l'alfabeto della morale, di cui, vostra mercè, ho imparati i primi elementi.

Ma troncando questi concetti il cardinale disse: almeno vedete qual beneficio m'abbiate fatto nel contraddirmi. Certo, se voi da principio m'aveste lusingato con dirmi ch'io era giunto alla meta della verità ricercata, mentre a pena trovavami ancor su le mosse, mi sarei fermato invece di correre, nè avrei conquistato quel palio che voi, giudice forse ancora troppo benigno, mi concedete. Seguite per tanto a beneficarmi co' vostri avvertimenti, ed insegnatemi quel terzo errore, che accennaste d' aver notato nel mio discorso.

Inchinandosi a queste parole del cardinale il Querengo, ragionò così. Parmi che l'altra equivocazione fosse questa, che ta-

lora si è confuso il bene col possesso del bene, quando si è detto, che l'essere senza il conoscerlo, e'l conoscere senza dilettarsene non sarebbe desiderabile. E di questa differenza ha mostrato essersi avveduto il sig. cavaliere nel ragionar della gloria. Quei beni che son fini, cioè termini del desiderio, in tre ordini si dividono dagli autori.

Alcuni chiamansi *fine al quale*: e tali sono queste persone, a cui bramiamo che abbondi il bene, cioè o noi stessi o l'amico. Poichè l'amicizia è appunto di tal natura, che ci affeziona ad un altro individuo con quella sorte di amore che portiamo a noi stessi naturalmente.

Un'altra maniera di fine si chiama *fine il quale*: ed è quel bene, il quale desideriamo che a noi o all'amico succeda, come la vita, la scienza e simiglianti.

La terza sorte di fine appellasi *fine col quale*, e da s. Tommaso è detto *possesso del fine*. Poniamo per esempio, che la pecunia sia il fine dell'avaro. Non però egli si contenta che la pecunia si ritrovi nel mondo, ma vuol ch'ella stia sotto il suo dominio e ne'suoi forzieri. Onde la pecu-

nia sarà *fine il quale*, e'l possesso di lei sarà *fine col quale*.

In questa guisa i teologi spiegano come Dio sia la beatitudine de' cittadini del cielo. Il che per altro non così agevolmente s'intenderebbe: perciocchè, da una parte l'esser solo Dio non basta a beargli: altrimenti sarebbono stati beati ancor prima che lo vedessero, quando anche allora si dava l'esser di Dio: dall'altra parte, la felicità de' beati non è la sola visione; perciocchè questa è cosa creata, e però è bene finito: ma la somma felicità è un bene infinito, il qual solo può appagare l'anima nostra, come insegnano i santi Padri universalmente. Questa difficoltà, dico, si scioglie col distinguere *il bene il quale* dal *bene col quale*. Bene il *quale* rispetto a' beati è Dio: bene *col quale* è la chiara visione, per mezzo della quale posseggono il medesimo Dio.

Capitolo XXXVII.

Si prende occasione di cercare come la beatitudine de' celesti sia Dio.

Levatemi per grazia un dubbio qui di passaggio: disse allora il Saraceni. Se il diletto è il vero possesso del bene, come dianzi accennavate, notando che gli argomenti del signor cardinale per provar che il solo diletto fosse bene, confondevano il bene stesso col possesso del bene; adunque la visione piuttosto sarà *fine il quale*, e il diletto o la fruizione, come si parla nelle scuole, sarà *fine col quale*, nè Dio in alcuna maniera sarà nostra immediata beatitudine: in quella guisa che, quando in noi si dà scienza del numero e del movimento de' pianeti e delle altre verità, nella quale scienza consiste la felicità naturale, secondo Aristotile; il bene che ci felicita non sono i pianeti e quegli altri oggetti da noi cnnosciuti, ma la medesima cognizione che di loro possediamo.

Il dubbio, rispose il Querengo, è pari all' ingegno vostro, e la soluzione superiore

forse al mio, certo più lunga di quel che permette questo luogo e questo tempo.

Erasi già verso il fine della giornata: e più volte i pescatori aveano festosamente portati al cardinale alcuni pesci di segnalata grandezza, persuadendosi di cagionargli un singolar piacimento; siccome è propio de' professori d'ogni mestiere l'avvisarsi che ciascun altro abbia diletto eguale al loro negli oggetti della lor arte, forse per una tal superbia innata a ciascuno, la quale stima il suo gusto la regola universale del bene. Ma il Cardinale di mala voglia si sentiva da loro interrompere un'altra pesca più preziosa, onde nel mare delle scienze con rete di più fin oro che le superbe di Nerone, predava tante candidissime perle di verità pellegrine. Nondimeno, con quel tributo d'avvenenza di cui debitori sono i grandi ai minori, facea sembianza di ricevere gusto a fine di darlo, e con lodi e con premi guiderdonava più l'affetto che l'opera. Frattanto essendo l'ora già tarda, s'apparecchiava al ritorno: poichè il luogo della pesca era distante da Bracciano a tre miglia.

Rivoltosi però al Querengo gli disse: i tre punti che avete considerati, anche a me

paion verissimi. E benchè intorno al secondo vi mostriate appagato di quanto si è poi discorso, tuttavia e sopra quello, quando in ciò altro vi occorra, e molto più sopra il primo e il terzo, sia vostro di ragionarci domani, e di comunicarci quelle scelte speculazioni, che da un intelletto sì eccellente come il vostro, con la cultura di tanto studio, saranno al certo pullulate in diversi tempi sopra la natura del bene. Per ora lo spazio che ci rimane di strada, vi riuscirà per avventura bastante a snodare la difficoltà mossa dal cavaliere. E così ci farete avere questo singolar privilegio, che godiamo la beatitudine ancora in vita.

Al primo carico che m'imponete per domani, replicò il Querengo, mi rende più abile la luce recatami oggi dal vostro favellare, che quanta io ne ho tratta da' miei lunghissimi studi. Altra parte non accetto però, se non di proporre, lasciando a voi quella di giudicare. Al secondo poi, che per ora mi comandate, cercherò di soddisfar brevemente.

Capitolo XXXVIII.

Due maniere, onde ci può dilettare una cognizione. E perchè la beatitudine naturale sia la cognizione, e la soprannaturale sia l'obbietto.

In due modi può la cognizione recarne diletto. L'uno è, perchè ci assicuri ella di qualche verità desiderata da noi: e così, per esempio, reca diletto al padre la cognizione che il figlio infermo sia risanato. L'altro modo è, perchè, presupposto che la verità di fatto sia tale, gustiamo di conoscerla; ma egualmente gusteremmo di conoscere il contrario, quando il contrario fosse vero. Così piace al matematico di ritrovare, che maggior viaggio nel camminar fa la testa che il piede; ma di pari arebbe piacere, se ritrovasse che veramente fa più viaggio il piè che la testa. Così chi legge l'istorie, gode in imparar, per esempio, che i Turchi da prima uscirono dalla Scizia: nè però gli sarebbe men grato di ritrovare che fossero usciti dalla Mauritania o d'altro paese. Con una simil distinzione insegna s. Tom-

maso (1) a discernere quando sia o non sia peccato il dilettarsi in pensare ad oggetti non leciti. Se la volontà, dic'egli, dilettasi non dell'oggetto ma del pensiero, tal diletto non è vietato; poichè anche Dio e gli angioli conoscono tali oggetti e godono di conoscerli: allora il diletto è colpevole, quand'egli dallo stesso illecito oggetto, quasi da fonte avvelenato, si diffonde nell'anima, la qual gusta più d'esso, che del suo contrario non gusterebbe.

Posta una tal distinzione, certo è, come diceva il signor cardinale, che la nostra felicità naturale non consiste negli oggetti da noi saputi; poichè ad essi non abbiamo affezione. Per cagion d'esempio, nulla più godiamo che i corpi sieno composti di forme corruttibili, come insegna Aristotile, che se fossero concatenati di atomi incorruttibili e solamente separabili di lungo, come volle Democrito e gli altri antichi. Per tanto quello che apprendiamo per nostro bene, e di cui ci dilettiamo, non è l'oggetto stesso, ma il conoscimento che abbiamo di lui: e però esso conoscimento è

(1) 1. 2. *q.* 74. *art.* 8. *in cor.*

quel fine che appellasi *il quale*, e che ci rende, quanto per natura si può, felici.

D'altra parte i santi del cielo non solo godono di conoscer le perfezioni di Dio, presupposto che egli veramente le abbia; ma gioiscono assolutamente perchè ei le ha, molto più che per la cognizione ch'essi ne tengono; della quale prima vorrebbono restar essi privi in eterno, che diminuirsi a Dio un minimo grado della sua eccellenza.

Capitolo XXXIX.

Varie opinioni intorno alla beatitudine celestiale: maniera di concordarle: e si spiega la natura dell'amicizia.

E per intender più intimamente questa maniera nobilissima di felicitarci, dobbiamo considerare che felice è colui, come il definisce s. Agostino (1), il quale ha ciò ch'ei vuole, e non vuole alcun male. Quindi prova ingegnosamente s. Tomaso (2), che non può la felicità consistere in alcun atto di volontà. Perciocchè ogni nostro volere, di

(1) *Lib.* 13. *de Trinit.*
(2) 1. 2. *q.* 3. *ar.* 1. *in corp.*

cui possa ciò venire in disputa, o è amore, cioè affetto verso il bene senza considerarlo nè come assente nè come presente, o è desiderio del bene assente, o godimento del presente. Il desiderio o l'amore non ci possono render felici, perchè di natura loro non presuppongono il possesso della cosa amata, senza il quale per se soli apportano pena, piuttosto che beatitudine. Il godimento poi nasce dal possesso conosciuto del bene; adunque trova e non pone il bene e la felicità nell' animo nostro.

Scoto (1) nondimeno pensò, che la beatitudine dei celesti consistesse nell'amore, ed Aureolo con altri nel godimento (2).

Io, camminando per la via in cui ci siamo introdotti, estimo che tutte tre le sentenze abbiano molto di vero. E per ispiegar ciò, considero prima, che l'amor d'amicizia, qual è quello di cui parliamo, non è altro che voler il bene della persona amata. Considero secondariamente, che l'amore il quale i beati portano a Dio, cioè l'affetto ch' essi hanno al sommo bene ed alla somma felicità

(1) *In* 4. *dist.* 49. *q.* 5.
(2) *Vedi Vasquez in* 1. 2. *Disp.* 11. *c.* 2. *e* 3.

di lui, non è distinto dal gaudio ch' essi provano in veder da lui posseduta questa somma felicità. Il dimostro, supponendo ciò che è notissimo, il gaudio non esser altro, se non un affetto di volontà verso l'amato e voluto bene presente, come presente. Poichè qualora il bene che amiamo ci si dimostra presente, nulla rimanci ove passare col desiderio, e però ivi ci posiamo col gaudio.

Da questa proposizione io cavo generalmente, che ogni amore di vera amicizia portato ad altrui è atto di gaudio in qualche maniera. Questa opinione fu accennata anche da Scoto (1), ma non ebbe seguito: io la stimo vera, ed uditene la prova, che forse non è sì volgare.

Ogni amore di vera amicizia verso persona distinta dal nostro individuo (come insegna Aristotile (2), e gli altri con lui) ha per motivo qualche pregio, e così qualche bene che attualmente sia nella persona diletta. Adunque un cotale amore è affetto di volontà verso il bene presente, come presente dell'amico. Ma il bene dell'amico è

(1) *Quaest. cit.*
(2) 9. *Eth. c.* 4.

amato e voluto da noi; poichè dianzi dicemmo, che l'amar altrui come amico e il volergli bene è lo stesso. Dunque l'amor d'amicizia è affetto di volontà verso l'amato e da noi voluto bene presente, come presente; e così gli conviene la dianzi recata definizione del gaudio.

Ora l'amor d'amicizia, che esercitan le creature fra loro, suol esser insieme gaudio e desiderio. Gaudio di que' beni, che già si conoscono posseduti dall'amico; desiderio d'altri beni, onde l'amico è mancante. Ma l'affetto d'amicizia, onde i celesti aman Dio, è puro e perfettissimo gaudio. La dimostrazione è pronta. Intanto i celesti amano Dio sommamente, in quanto veggono, ch'egli è bene di infinita eccellenza. Ma l'infinita eccellenza contiene il possesso di tutti i beni desiderabili, o con altro vocabolo, la suprema felicità. Adunque l'amor dei celesti verso Dio è un affetto di volontà, il quale risguarda presenti, come presenti, e posseduti tutti i beni, e tutta la felicità, che l'amore vuole e che può voler all'amato. E per tanto ad un tale amore si adatta la definizione di quietissimo e limpidissimo gaudio, come io avea debito di provare.

Capitolo XL.

Il possesso della celeste beatitudine consiste ugualmente nella visione, nell' amore e nel gaudio.

Da questo discorso si coglie, che la felicità di Dio è quel bene onde i beati sopra ogni cosa rallegransi, e che Iddio, in quanto beato, bea; ma bea come *fine il quale.* Perciocchè le creature da lui beate hanno per sua beatitudine e per suo *fine col quale* l'unione di queste tre cose: *visione, amore e gaudio:* non dico il gaudio di veder Dio, ma il gaudio che sia beato Iddio: del qual gaudio appunto parlò Aureolo da me pur dianzi citato (1).

Che ciò da questo discorso raccolgasi, la prova è chiara. Il bene d'altra persona non può esser felicità nostra, se non in quanto con l'affetto dell'amistà ci facciamo una stessa cosa con esso lei; dal che originaronsi quelle frasi: *amicus alter ego; animae dimidium meae:* e così rendiamo comuni a noi tutte le sue o prosperità, o sciagure.

(1) *In* 4. *dist.* 49. *art.* 3. 4. 5.

E quanto questo affetto dell'amicizia è maggiore, tanto è maggiore la parte o della felicità o della miseria, che dalle contentezze o dalle disgrazie dell'amico ridonda in noi. Adunque, acciocchè gli abitatori del paradiso ricevano somma felicità dalla felicità di Dio, richiedesi quell'immenso amor d'amicizia, col quale essi l'amano più che tutte le cose e piu che se stessi. Del quale amore videsi talvolta qualch'ombra ancor fra'mortali, come tra Pilade e Oreste, tra Menalippo e Caritone, ciascuno de' quali avea per guadagno salvar colla morte sua la vita dell'altro (1); in Agrippina verso Nerone, allor che ella rispose agli astrologi: *occidat, dum imperet;* ed in altri che hanno data occasione a' poeti di finger con verisimilitudine tali affetti in Cigno verso Fetonte, in Niso verso Eurialo, in Olindo verso Sofronia.

Ma non basta, che in noi sia l'amore, e nella persona amata il bene, per farci contenti. Richiedesi, oltre a ciò, che noi siamo certi di questo bene da lei goduto. E quanto la certezza è più chiara, tanto più perfettamente quel bene vien posseduto da noi.

(1) *Aelian. in var. hist.*

Adunque non pur l'amore, di cui dianzi il provai, ma la visione ancora, come quella che porge a' beati questa certezza, entra in parte della loro felicità. Nè per altro mancamento alcune anime in supremo grado innamorate di Dio, come per esempio quella di nostra Signora, non furono beate in terra, se non perchè non avevano chiara e distinta notizia del sommo bene posseduto da Dio, ma solo oscura e confusa, qual è la fede. Ben è vero, che in anime gioiellate di carità sì fervente, e di fede sì viva, io credo, che il pensare alla beatitudine che Dio gode, fosse una dolcezza

Tal, che nel fuoco faria l'uom felice (1).

Nè dolcezza comparabile a questa fu assaporata già mai da quell' antico Metello, cui Roma chiamò *il Felice* per soprannome.

Finalmente, perchè un tale amore, mercè dell' oggetto ch'egli ha, in quanto amore, è insieme ancor gaudio; ed in quanto gaudio è amore (il provai poc' anzi): segue per necessità, che anche il gaudio sia parte egualmente principale della beatitudine.

(1) Dant. Parad. cant. 1.

Nè a questo gaudio puossi applicar la ragione di s. Tomaso riferita di sopra: cioè che il gaudio presupponga già posseduto il bene, e però non possa esser parte principale della felicità, ma piuttosto un ultimo rifiorimento ed un ultimo inzuccheramento di lei già prima ottenuta. Volete chiaramente vederlo? Un cotal gaudio de' beati non è distinto in veruna guisa dall' amore ch' essi portano a Dio. Adunque benchè un sì fatto gaudio presupponga prima di se quel bene, di cui l'animo lor si rallegra, tuttavia nol presuppone prima di se divenuto bene di colui che se ne rallegra; giacchè, siccome abbiam detto, il bene d'una persona non diventa bene dell' altra, se non per virtù dell' amor d'amicizia. Consideriamolo in qualche esempio.

Vi ricorderete dell' ingegnosa favola del conte d'Anguersa, proposta da Giason de Nores per degno argomento d'un poema epico. Figuriamoci il conte allora che bandito di Francia e sconosciuto ritornò da Irlanda in Londra, e vide ivi la Giannetta moglie del maliscalco in sublime stato. Certamente nulla per la felicità di lei divenne egli felice, finchè non seppe quella esser la sua

figliuola, da lui lasciata ne' primi anni in quella casa per serva. Ma tosto che ciò gli fu noto, l'amor paterno gli fece goder come suo quel bene, che vedeva nella figliuola. Per lo contrario, Edipo, finchè non seppe che l'uomo da lui ucciso era stato suo padre, non sentì dolore, anzi gusto del male di lui: là dove, tosto che venne informato di ciò, l'amor filiale gli fece patir come sua la morte di Laio, e prender in tant'orrore se stesso autore di quella, che del regno e della patria spontaneamente privossi. Vedete per tanto come l'amor d'amicizia applicato a colui che gioisce o patisce, fa incontanente divenir bene o mal dell'amante il bene o il male dell'amato.

Ora, essendo che l'amore è nel nostro caso lo stesso gaudio, ben si scorge come un tal gaudio non presupponga dinanzi a se posseduto il bene dal goditore; ma piuttosto faccia egli, che il suo oggetto diventi bene del goditore.

Cessa parimente quella ragione, onde il medesimo gran Dottore esclude l'amore dall'esser parte principale della felicità, come quello che non è congiunto per sua necessaria natura col possesso del bene ama-

to: cessa, dico, perocchè una tal proprietà non si verifica di quell'amore di cui parliamo, come ho cercato di provare.

CAPITOLO XLI.

Si cava dal precedente discorso, come s'accoppii ne' santi la piena contentezza con la disagguaglianza della beatitudine.

Taciutosi già il Querengo, esclamò tosto il Saraceni: voi con sì bel discorso, verificando ciò che il signor cardinale disse per arguzia, mi avete fatto participar in qualche modo la stessa felicità de' beati. E perchè talora una eccellente semenza anche da terreno sterile fa germogliare una buona messe, bramerei di proporvi alcune conseguenze curiose, che la vostra dottrina mi ha fatte sorgere in testa; se al signor cardinal non è grave, che il lavoro di questa giornata, il quale s'incominciò da voi con la fronte d'oro, finisca per mia mano co' piè di loto.

Dite pure, soggiunse il cardinale; chè piuttosto, siccome io avviso, al contrario di quella pittura d'Orazio (1), la nostra con-

(1) *In Arte.*

versazione, avendo cominciato in pesce, riuscirà bella nel fine con le vostre speculazioni.

Il discorso di monsignore, disse il cavaliere, primieramente m' insegna un' agevol maniera per dichiarare come tutti i beati, benchè disuguali nella beatitudine, sieno tuttavia perfettamente soddisfatti. Nè il dichiarar questo con agevolezza è di poco pregio; poichè è stato ciò procurato da molti indarno: se pure l'oscurità del mio ingegno nell'imparare non mi rende oscura l'altrui luce nell'insegnare.

Alcuni riferiscono questo uguale appagamento dell'anime disugualmente beate alla loro rassegnazione nel divino volere. Ma se ciò valesse, proverebbe che pienamente soddisfatte fossero ancora le anime sante del purgatorio, la cui santità non ammette volere al voler di Dio ripugnante. Adunque altro è contentarsi d'una cosa, presupposto che Dio la voglia; altro è pigliar contentezza che Dio abbia un tal volere. Il primo è necessario a chiunque vuol evitare non pur la colpa, ma la temerità e l'insania di calcitrar col fato e col cielo, come i giganti. Ma il secondo non è similmente necessario, anche posta una rassegnazione

perfetta nella volontà divina. È egli per avventura in noi contrario alla perfezione il desiderare che Dio con maggior copia di grazia ci avesse preservati dalle colpe commesse? Certo, no. Anzi un tal desiderio, che Dio voglia una cosa quand' ei la contraria di fatto vuole, non fu ripugnante eziandio alla perfettissima volontà umana di Cristo, allora ch'egli pregò nell' orto per non ber l'amarezza del calice a se preparato. E pur questo medesimo desiderio vuoto di effetto inquieta l' animo, e gli leva d'esser compiutamente felice.

Altri, per ispiegar questa universal tranquillità de' beati, pensano acconcio l'esempio di vari uomini disuguali di statura, i quali, benchè abbiano disuguale il vestito, sono tuttavia egualmente contenti, perchè ciascuno l'ha proporzionato al suo dosso. Così, dicono, ciascun beato ha tanto di visione, quanto s'agguagli con la misura della grazia ch'egli possiede: e perciò non brama più oltre. Ma o io sono ignudo d' intendimento, o questa simiglianza de' vestimenti non ben si adatta. Udite la mia difficoltà.

Ovvero consideriamo in quegli uomini la disparità della natura, o, presupposta già

questa, consideriamo la disparità del vestito. Della prima non tutti sono contenti; anzi ciascuno vorrebbe quella statura, che per la robustezza, per le operazioni e per l'apparenza è migliore. La seconda, cioè la disparità degli abiti, supposta quella delle stature, non ha similitudine col caso nostro: perciocchè il vestito grande sarebbe imperfezione ed impedimento all'uomo picciolo, ma la maggior visione e il maggior amor di Dio sarebbe di gran perfezione anche a chi ha minore intensione di grazia. E per non diffondermi in più lunghe prove senza necessità: se all'arcangelo Michele si lasciasse la decima parte sola della visione e dell'amore ch'egli ha, e nulla gli si scemasse di quella grazia che al presente abita in lui, resterebbe tuttavia egli contento; consentendo i teologi che chiunque ama e vede Dio, è forza che rimanga contento. E pur Michele in tal caso avrebbe il vestito corto rispetto alla statura di quella grazia ch'egli possiede.

Senza che, ritorna la difficoltà sopra la disagguaglianza della medesima grazia, la quale poteva o per divina beneficenza o per proprio merito esser in ciascun beato più

intensa che di fatto non è; onde per questo capo medesimo rimane intero il dubbio, come possano i beati con questa minor intensione restar a pieno contenti.

Ma la vostra maniera di spiegar la beatitudine svelle dalle radici la detta difficoltà. Colui è contento, che possiede ciò che vuole. Ma ogni beato rivolge tutto l' ardore de' suoi affetti in volere il bene di Dio, e ciascun di loro vede che Dio gode ogni bene: adunque ciascun di loro possiede a dismisura ciò ch' egli vuole, ed è però sommamente contento. D'altra parte sono disugualmente beati, perchè con disugual chiarezza mirano Dio; dal che spargonsi due semenze d' inegual giubilo nel cuor loro. L' una è questa. Colui più ama un bene, che meglio conosce il pregio di esso: così quel beato più ardentemente ama l' infinita bontà di Dio, che ha la visione di lui più intensa e più chiara. Ma, secondo che dicevate, intanto il bene d' una persona diventa bene dell' altra, in quanto con l'amor d' amicizia però all' altra si congiunge; e così il bene di Dio tanto più sarà bene di qualche beato, quanto più quel beato si farà una stessa cosa con Dio per mezzo del-

l'amore. Or che altro segue di queste due proposizioni, se non che lo stesso bene immenso di Dio a colui sia maggior bene che meglio il vede, e che per conseguente più l'ama? L'altra origine del disugual godimento, tratta dalla stessa disagguaglianza della visione, non è men chiara. Quegli più gioisce del bene o suo o dell'amico, che ha più viva certezza del possesso d'un tal bene. E però dice Aristotile (1) che gli amici gustano di conversare insieme, perchè in tal modo un amico ha certezza isperimentale della vita intellettuale dell'altro, la qual vita è grandissimo bene dell'uomo. Ma chi ha più perfetta visione di Dio conosce con più viva certezza che Dio possiede un bene infinito. Quegli adunque ne gioisce maggiormente. Cosi parlò il cavaliere.

Capitolo XLII.

Come i beati sien contenti, non avendo tutto ciò che desiderano.

Il mio discorso, disse il Querengo, ha ormai più obbligo, che alla madre, alla nu-

(1) 9 *Etich.* c. 9.

trice; perciocchè sotto l'educazione di questa riceve maggior bellezza, che non ricevè nel parto di quella. Riman tuttavia qualche nuvoletta da dileguare, acciocchè abbiamo total chiarezza nella presente quistione. Imperocchè quantunque i beati amino Dio più che se medesimi, ed in ordine al bene da lui posseduto restin tutti appagati ugualmente, non però si spogliano d'ogni amor proprio verso di se. Adunque, non veggendo se di pari beati, come posson rimaner di pari contenti?

La risposta è a voi meglio nota che a me: replicò il Saraceni. Tutti deono concedere che ai beati non qualunque successo conformasi con le voglie: poichè non impetrano sempre tutte le grazie che a Dio chieggiono in pro de' mortali; nè gli angioli di noi custodi sempre conseguiscono la salute desiderata e procurata dell'anime a loro commesse. E pur non ha dubbio che il non adempimento di così fatti desiderii gli priva di qualche maggior letizia, la qual potrebbe più rallegrarli. In somma è certo che i beati non hanno tutta l'allegrezza possibile, ma ch'ella per divina potenza potrebbe crescere in loro più

e più senza fine. Non segue poi tuttavia che i lor godimenti alcun'ombra di molestia contamini. La ragione di ciò udii già io riferire come apportata da Gabriel Vasquez (1), che in Aristotile dottamente la fonda. Il gaudio immenso, che si riceve per un gran bene fervidissimamente amato, assorbe la volontà in guisa che non le lascia sentimento per attristarsi di qualche leggiero disastro, che nel medesimo tempo le avvenga. Prendiamone questo esempio. Se allora che d. Giovanni d'Astria predò in quella sua memorabil caccia di Vagliadolid la scoperta fratellanza del re di Spagna, si fosse accorto in quel punto d'aver perduto un paio di guanti; benchè ogni perdita sia qualche male ripugnante al desiderio, tuttavia nessuna leggiera tistezza l'avrebbe punto, veggendosi trasformato allo stesso tempo in Ercole d'un tal Giove, qual fu tra le deità umane l'imperador Carlo V. Ora i beati aman Dio con tanto eccesso d'affetto sopra tutte le cose e sopra se stessi, che sentonsi colmi d'un immenso gaudio in vederlo infinitamente felice:

(1) *Vasquez* 1. *p. d.* 242. *Aristot.* 7. *Eth.* 24.

e però non danno luogo ad alcuna picciola noia, che per altro lor porterebbe la mancanza di qualche bene, il qual potrebbono aver di vantaggio, e l'andare a vuoto qualche lor desiderio. Così veggiamo nelle commedie, vivi ritratti degli umani costumi, l'avaro vecchio porre in non cale i furti, di cui prima sì acerbamente rammaricavasi, tosto che ritrova il figliuolo ch' ei pianse lungamente per morto.

CAPITOLO XLIII.

In che consista il tormento principale de' diavoli; e come non dia loro alcun gusto il peccar degli uomini.

Nè meno acconciamente ci fa palese il medesimo vostro discorso, per qual cagione il tormento degli angioli condannati non sia mitigato con alcun' aura di gusto, mentre gli uomini peccano secondo la voglia loro. Imperocchè (se di ciò pure vogliamo esempio dagli umani accidenti) in quella maniera non apportano alcun conforto impiastri così leggieri all'atrocità dello spasmo loro, come in quel dì che Federico pa-

latino del Reno, rotto a Praga, divenne di re e d'elettore ramingo e mendico insieme con la regia moglie e co' figliuoli bambini, nessun conforto del suo travaglio avrebbe potuto recargli un mazzo di fiori o la voce d'un cardellino.

Anzi (quando la filosofia, non men che l'agricoltura, fa perpetuamente nascere una cosa dall'altra) udite ciò che ora mi pullula nel pensiero. La medesima vostra dottrina ci può svelare in che consista principalmente quell'angoscia che tormenta i demoni, oltre alla pena del danno, per vedersi banditi dal cielo, ch'era preparato per loro albergo.

Odiando essi con un sommo incendio di rabbia il lor creatore; e sapendo chiaramente per la scienza naturale perfettissima ch'è in loro, la sua infinita felicità, un tal odio d'inimicizia converte quel mare del divino nettare in un mar di fiele a quegli animi attossicati. Onde siccome la beatitudine di Dio è beatitudine di chi l'ama, così è miseria di chi l'odia. Or vedete come i demoni non meno son carnefici di se stessi che dell'anime sfortunate; già che il proprio loro peccato e la propria ostinazione

in quest'odio esecrando è quella interna furia che gli abbrucia e gli strazia. Nel vero, se alcuna tragedia le sciagure di Lucifero rappresentasse, opportunamente potrebbe darsele il titolo della commedia terenziana *Heautontimorumenos* o *punitor di se stesso*, come il traduce M. Tullio: che appunto l'invidia *supplicio di se medesimo* venne da Ovidio cognominata. Per tanto la conservazione delle doti naturali e del fino conoscimento, non solo non è parte di felicità (di che oggi si discorreva) ne' diavoli, ma è parte di miseria; mentre gli fa possessori del sommo lor male, cioè del sommo bene del lor nemico. Nè da questo pensiero si discostò s. Bernardo (1), allora che conformandosi colla dottrina di molti teologi, la qual tiene che l'intelletto angelico nel vedere gli oggetti abbia sfera limitata di luogo, accennò che Dio lascia stare alcuni demoni in quest'aria non per indulgenza, ma per gastigo: affinchè, veggendo essi qui gli uomini lor nemici in tanto migliore stato di loro, arrabbino per invidia. Orribil maniera di pena! Il satirico non

(1) *Super psal.* 90.

chiede a Giove altro fulmine contra le scelleraggini de' tiranni, se non che veggano il bene della virtù, e che se ne struggan di rabbia (1). Nè maggior pena giustamente poteasi loro augurar che l'invidia, se è vero ciò che l'altro satirico aveva affermato, che gli stessi tiranni pure con l'ingegnosa lor crudeltà non inventasser già mai contra i miseri pena maggior dell'invidia.

Ma se quanto finora si è detto si conforma col vero, inaspettata ed a prima faccia incredibile conseguenza ne comparisce. La più acerba maniera d'inasprire il tormento di Satanasso, mentr'egli conservi quest'odio capital contro a Dio, sarebbe, se fingiamo (ciò ch'è di là dal possibile) che fosse in lui allo stesso tempo la chiara vision di Dio. Perocchè questa gli accrescerebbe a mille doppi e il concetto della divina felicità, e per conseguente la rabbia che di ciò gli lacera il cuore.

(1) *Pers. Sat.* 3.

Capitolo XLIV.

Chi vedesse Dio senza amarlo, non saria beato.

Ma lasciamo l'inferno e torniamo al cielo. Trarrò un'altra illazione da ciò che voi stabiliste. Se per miracolo un'anima vedesse Dio senza amarlo nè odiarlo, arebbe ella un gran bene sì, ma non perciò possederebbe la principal beatitudine. Che gran bene arebbe, non può negarsi. Veggiamo che l'aspetto di questo sole e di questo cielo sì dolcemente ne ricrea. E pure la lor luce è ombra comparata col primo sole; la lor bellezza è deformità messa in paragone del primo bello. È trita istoria, che Archimede allor che, lavandosi, dal movimento dell'acqua ebbe rinvenuto improvvisamente il modo di pesar l'oro furato dalla corona votiva, forsennato di giubilo corse per le strade gridando: *l'ho trovato, l'ho trovato* (1). Or che diremo? qual piacere sarebbe d'un animo, il quale con evidenza incomparabilmente maggiore, che allor non ebbe Archimede,

(1) *Plut. lib.* 1. *in Colotem.*

scorgesse nell' idea di tutte le verità innumerabili arcani tanto più sublimi e più ascosi?

Dall' altro lato, che un animo veggente, ma non amante Dio, non fosse per godere la perfetta beatitudine, siccome io dissi, il dimostra la luce datami dalle vostre parole. Perfettamente beato è quegli, che gode un bene infinito ed insuperabile. Ora, essendo la creatura di finita capacità, mentre ami solamente se stessa, nè riconosca per suo altro bene che il suo, può ben ella perpetuamente venir felicitata da Dio con nuove e nuove prosperità, ma sempre dentro i cancelli del bene finito. L' unica invenzione adunque di farle posseder l' infinito è lo stringerla d'amicizia con Dio, ed insieme farle vedere l'infinito bene ch'egli possiede: perchè in tal modo la creatura riconosce tutto quel bene infinito, come suo propio.

Capitolo XLV.

Si esamina, se la bellezza dell'oggetto in ordine al riguardatore sia bene in ragion di fine, o solo di mezzo.

Qui mossegli un dubbio il cardinale così. E perchè non potrebbe dirsi che 'l medesimo veder l'infinita bellezza di Dio, anche rimossone l'amore, fosse possedere un bene infinito?

Ed egli: questa difficoltà era appunto dove io correva già con l'animo e con la lingua. Ed a fine di superarla conviemmi di stabilire una regola generale per questa e per altre quistioni assai rilevante. Non è sì agevole il discernere, quando una cosa puramente altro non abbia di bene, che l'esser mezzo abile a produrre qualche operazione desiderabile in noi, e quando ella più tosto sia *bene il quale*, come il nominò monsignore, e quella nostra operazione ch'indi è prodotta, sia possesso di un tal bene, cioè a dire sia *bene col quale*. Tuttavia m'avviso che si potrebbe dar questa regola.

Quell'oggetto è bene non solo in ra-

gione di mezzo, ma di fine, del quale oggetto portiamo una tal vaghezza, che, quando ci fosse proposto di conseguire non lui, ma tutti gli effetti di lui, non perciò rimarremmo paghi. Perciocchè allora diamo segno di non desiderarlo semplicemente in grazia d'un altro bene ch'egli ne apporta, come si desidera il mezzo, ma per se stesso eziandio, come si desidera il fine. Posto ciò, se ad un cittadino del cielo, che ama Dio con una sviscerata amicizia, fosse offerto di ritener la stessa visione che di fatto ha, scorgendo con evidenza la felicità di Dio e suggendone lo stesso godimento ch'egli ne sugge, ma in modo che l'oggetto di ciò fosse falso, e che Dio veramente non restasse felice (so che ad un intelletto che vede Dio non può rappresentarsi possibile questo caso; ma fingiamo che 'l creda, giacchè sì fatte finzioni son talvolta sagaci levriere per rintracciare una verità celata); se questa condizione, dico, gli fosse offerta, quell'animo di presente rifiuterebbe una tal proposta: altrimenti egli non amerebbe Dio con ingenua amistà, la qual vuole il bene dell'amico. Adunque il fine e 'l bene, che per se medesimo si appetisce da'bea-

ti, non sono i soli effetti della divina felicità, cioè il vederla e il gustarne; ma ella parimente è fine e ben loro, e per se stessa oggetto carissimo della lor volontà.

Applichiamo ora la stessa regola alla bellezza, per conoscere s'ella parimente sia *bene il quale* del vagheggiante; onde chi della beltà divina fosse vagheggiatore, e non amatore, potesse chiamarsi possessore di quel bene infinito. Io domando: se Apolline, che diede il nome a quella stanza (1) dove Lucullo facea le sue cene più sontuose, fosse disceso a Lucullo, ed avesse a bell'agio vagheggiata con esso lui l'amenità delle sue ville napoletane e tusculane emule de'giardini del cielo, i giuochi delle sue fontane, dalle quali scaturiva più diletto e maraviglia che acqua; tanti migliai di preziose vestimenta, onde le ricchezze dell'Asia stavano compendiate nella sua guardaroba; le pitture, le statue, a cui nulla mancava di vivo, se non ciò che arebbe loro scemato il pregio, cioè l'esser vive per verità di natura e non per finzione d'artifizio; ed indi quel Dio, colla scien-

(1) *Plut. in vita Luc.*

za ch'egli teneva, avesse annunziato a Lucullo che tutto ciò gli dovesse mancare, ma in modo che per via di non mutabile incanto dovesse parergli sempre di vederle, come prima, dimenticato dal vaticinio e persuaso stabilmente d'averle, ricevendone in somma il medesimo piacere e negli occhi e nell'animo come se veramente vi fossero: di più, se gli avesse predetto che lo stesso inganno si stenderebbe in tutti gli altri uomini, i quali concorrerebbono come prima a contemplar tante sue delizie e come prima per tal cagione lo celebrerebbono; e, se a lui venisse talento di venderle, sarebber pronti a comperarle col prezzo che prima vi arebbono speso; in una parola, che la vera perdita di que' tesori non dovea risapersi per tutta l'eternità nè da lui nè dagli altri, non alterando in veruna parte la cognizione, il godimento e la felicità ch' ei riceverebbe quando in effetto non gli perdesse : pare a noi che Lucullo fosse per sentirne almen ragionevole malinconia ? A me, certo, pare di no. E questo mio parere è fondato non solo in quell'affetto ch' esperimento in me stesso, immaginando che un simil caso m'intervenga, ma nella ra-

gione somministratami dall'autorità di Aristotile, il quale prova che la nostra felicità debba essere operazione vitale nostra; e però la costituisce nelle nostre cognizioni e non nell'essere degli oggetti da noi conosciuti; è fondato nel consentimento di molti saggi. Nè mi sarà disdetto l'imitare in ciò lo stesso Aristotile, provando il mio detto colle sentenze de' più chiari poeti. Certo il nostro dottissimo Lirico, raccontando della sua immaginazione non so quale inganno, simile a quello cha io dianzi vi figurai, non solo cantò:

> Che del suo proprio error l' alma s' appaga;

ma conchiuse:

> Che se l'error durasse, altro non chieggio.

Nè diverso parve il sentimento altresì del latino Lirico, allor ch'egli disse:

> Anzi vorrei sembrar folle poeta,
> Di me (sia con inganno) io sol contento,
> Che de l' arte febea toccar la meta,
> E, spiacendo a me stesso, aver tormento (1).

E soggiugne l'esempio di quel delirante nella città d'Argo (benchè d'Abido il faccia

(1) Lib. 2. Ep. 1.

Aristotile nel libro *delle cose mirabili*) :

Cui sempre con applauso e con sollazzo
Scaltri istrioni era d'udire avviso :
Stando in voto teatro ei solo assiso,
Che gli avea fabbricato il pensier pazzo :

il quale, avendo per la cura de' suoi parenti ricuperata la sanità della mente, esclamò :

Amici, non salute il vostro affetto
A me recò, ma della morte i danni;
Mentre rapimmi a forza il mio diletto,
E scacciò dal pensier gli amati inganni.

E per chiarirci meglio del vero, trasferiamo il caso dall'oggetto dell'intelletto o degli occhi all'oggetto degli altri sensi. Chi sapesse far che la stoppa simulasse col palato il sapor del fagiano, e porgesse allo stomaco egual nutrimento come il fagiano, si curerebbe egli punto d'entrar nelle cacce riservate de' grandi per pigliare e mangiare veri fagiani? Se alcuno trovasse un tale istromento, che lo strepito de' grilli o delle cicale gli sembrasse agli orecchi musica d'usignuoli, spenderebb' egli verun danaro in procacciarsi veri usignuoli? In somma quello, che noi desideriamo, non è l'oggetto esterno, ma la cognizione e 'l piacere, che

dall' oggetto in noi si produce. Nè per altro sogliamo anteporre l'oggetto vero all'apparente, se non perchè questo o non cagiona in noi tutte le utilità di quello, come, per esempio l'oro apparente non è utile come il vero nelle medicine; o perchè non le cagiona stabilmente, svanendo a lungo andare quell' apparenza, come pure accade nell'oro falso. Ma chi trovasse una mistura, che avesse per sempre tutta la bellezza, tutta l'utilità e tutti gli effetti dell'oro, niuna sollecitudine si prenderebbe di sotterrare gli uomini per disotterrar l'oro vero dalle viscere d'un altro mondo.

Capitolo XLVI.

Si deduce la confermazione di ciò che si è detto in negare, che la visione senza l'amor di Dio potesse beare, e si termina il discorso.

Da quanto finora ho detto sopra la bellezza in genere, e sopra gli oggetti di tutte le cognizioni, pare che si raccolga, non esser ben di colui che rimira, in quanto solo il rimira, la bellezza di Dio, ma la cognizione e 'l piacere ch' egli ne tragge. Onde, se chi

vede Dio, non amasse lui e 'l bene di lui, ma sè unicamente e 'l bene di se stesso, goderebbe solo un bene finito e creato, cioè la visione di Dio; la quale, potendo sempre crescere e nella intensione e nella chiarezza, lascerebbe però sempre nel veditore qualche sete, nè finirebbe di saziar le sue voglie, e così nol farebbe assolutamente beato.

Nè si può qui rispondere quel che dicemmo ad altro proposito, cioè che 'l gusto del grandissimo ben posseduto assorbirebbe l'animo sì, che non gli lascerebbe provar dolore dal mancamento di quel più ch' ei potrebbe godere. Poichè la forza di così fatto assorbimento avvien solo tra gli oggetti di somma disagguaglianza, quali erano quelli da me poco innanzi apportati, o in don Giovanni, che divien fratello a un monarca e perde un paio di guanti, o del Palatino, ch' è spogliato di regni ed acquista un fiore. Ma non così ad Alessandro, quando vinse l'Oriente, non recava qualche ansietà l'esser privo degl'infiniti democratici mondi da lui creduti, cioè d' un bene maggior di quello ch' egli godeva. Or non altrimenti avverrebbe a chi mirasse Dio senza amarlo.

Costui, per quanto chiara ed intensa visione avesse, tuttavia conoscerebbe ch'ella in infinito può crescere e raddoppiarsi. E così una tal privazione di sì gran bene a se possibile non gli lascerebbe l'animo in calma perfetta di contentezza. Ma chi vede Dio con amarlo sopra tutte le cose gioisce del bene di lui, ch'essendo infinito non gli lascia desiderar alcun bene maggiore, ma solo alcuni beni infinitamente minori, e però non comparabili in verun modo con quel ch'ei gode; sì che la lor privazione possa scemargli il titolo e la contentezza di beato.

Era fra tanto pervenuta la carrozza presso alla Rocca, ove godono un' antica e vastissima abitazione i signori di Bracciano; e 'l Saraceni avea posto fine al suo ragionare; quando il Querengo, che attentissimamente l'aveva udito, applaudendo tanto di miglior talento alla felicità de' suoi corsi, quanto inavvedutamente ne lusingava se stesso che gli avea fatta la guida, gli disse: non pur la semenza di quello ch' io dianzi discorsi, non ha degenerato in un tal terreno, ma è avvenuto ciò che succede in que' felicissimi campi dell'Ungheria, dove, seminandosi segala, si miete frumento; benchè

intorno al bene della bellezza mi rimanga qualche difficoltà, la quale ora non propongo, perchè già la notte prescrive tregua a' nostri duelli amichevoli. Anch'io domani, per esecuzione di ciò che il signor cardinale m'ha imposto, m'ingegnerò di far pullulare molte conseguenze curiose da certi principii, che in poche parole, ma pregne di gran virtù, l'uno e l'altro di voi ha oggi sparsi nel mio intelletto. Nè dispero d'agguagliare in questa messe la felicità del signor cavaliere; poichè quanto gli sono inferiore nella fecondità del suolo, tanto mi è toccata miglior fortuna nella perfezione della semenza.

E su 'l fine di questi detti scesero di carrozza, parendo loro di avere quel dì pescato non tanto nel lago Sabbatino i pesci, quanto nel pozzo di Democrito la verità.

Essendosi dette molte cose in questo primo libro o incidentemente o per maniera di dubitare o affine di risolverle ne' seguenti, si è giudicato opportuno di registrar qui un sommario delle conclusioni principalmente in esso già stabilite.

1. *Il bene onesto o morale non può esser una cosa distinta dal bene fisico e naturale, cioè da quello che saria bene, quando avvenisse, anche senza libertà d'elezione.*

2. *Non può dirsi che 'l bene onesto sia tutto quello che, facendosi, apporta più di bene che di male fisico al mondo.*

3. *Spesso ciò che la natura ha eletto per mezzo in ordine ad altro bene, può lecitamente amarsi da noi per fine; e tale è il diletto dell' alimento.*

4. *Il dichiarar l'onesto così*: Quegli oggetti di cui si verifica esser più giovevole che nocivo al mondo che sieno onesti; *è dire una vera proprietà dell' onesto, ma non è definir bene l'onesto.*

5. *L' affermare, che* oneste son quelle azioni, le quali è più giovevole che nocivo al mondo premiarsi e lodarsi, *contien verità*

e chiarezza, ma non già la prima e radical proprietà o differenza dell' onesto.

6. *La lode e la gloria son beni per se stessi in ragion di fine onestamente desiderabili.*

7. *Onesto si definisce bene e con chiarezza:* Ciò che piace alla natura farsi da noi. *E 'l darsi qualche natura universale da cui dipendiamo, è noto ed indubitabile ad ogni setta.*

8. *Per sapere se alla natura piace un oggetto, è regola infallibile il ponderare se sia più giovevole che nocivo alla repubblica ragionevole che ciò le piaccia.*

9. *Nel costituir l' onestà degli oggetti, la natura ebbe anche al bene delle bestie qualche risguardo, ma leggierissimo.*

10. *Dio e la natura son lo stesso. Onde il piacer di Dio è la prima regola dell' onesto. Ma non perciò Dio può volere tutti gli oggetti che ora sono cattivi, e così rendergli onesti.*

11. *Ogni picciol diletto, eziandio corporale, purchè lecito, può amarsi onestamente in ragion di fine.*

12. *La difficoltà scema sempre la bontà dell' oggetto, e talora levagli l'onestà; ma*

quando per altro l'oggetto rimanga onesto insieme con la difficoltà, questa vi accresce l'onestà.

13. *Il solo diletto è il vero possesso del bene; ma non il solo diletto è bene.*

14. *Dio è il bene di chi lo vede; ma le altre cose non sogliono esser il bene di chi le conosce.*

15. *La beatitudine formale in cielo, o vogliam dire il possesso del bene, inchiude egualmente la visione, l'amore e 'l gaudio.*

16. *Ogni amor d'amicizia verso persona da noi distinta, è insieme qualche sorte di gaudio; ma l'amore de' beati verso Dio è, in quanto amore, insieme perfettissimo gaudio.*

17. *I beati son disuguali nella beatitudine, e nondimeno tutti paghi e tranquilli, perchè son disuguali nella beatitudine formale, ma uguali nell' obbiettiva.*

18. *La beatitudine di Dio, tra coloro che la conoscono, è beatitudine di chi gli porta amore, e miseria di chi gli porta odio; e però ella è il maggior tormento de' diavoli.*

19. *Chi vedesse Dio senza amarlo, goderebbe un gran bene, ma non saria beato o contento a pieno.*

20. *La bellezza dell' oggetto non è bene al vagheggiatore in ragion di fine, ma solo in ragion di mezzo, cioè in quanto produce in lui la cognizion dilettevole.*

LIBRO SECONDO

PARTE PRIMA

Capitolo Primo.

DEDICAZIONE

ALL' ILLUSTRISSIMO ED ECCELLENTISSIMO SIGNORE
IL SIGNOR MARCHESE

VIRGILIO MALVEZZI

Se la vostra fama, eccellentissimo signor marchese Virgilio Malvezzi, fosse tanto ristretta, che alcuno potesse qui leggere il vostro nome, e non aver altronde contezza del vostro sapere, arebbe cagion di maravigliarsi ch'io fra questi miei libri vi presentassi il più scabroso per la difficoltà delle quistioni, e quello ch'è più tosto inferocito da Pallade con le sue armi, che profumato dalle muse con le loro delizie. I vostri natali e'l vostro abito non usan di correre dagli alberi della sapienza più oltre che i fiori e le frondi, e giudicano che i frutti

de' lauri sieno troppo amari alla delicatezza de' lor palati. Ma questa medesima comune usanza de' vostri pari rende in voi più maraviglioso e così più glorioso quel gran possesso delle riposte scienze, il quale, non pago del basso nome d'intendente letterato, ve ne fa meritare il sublime titolo di competente giudice e di eccellente maestro. Parlo di voi arditamente, non temendo che le mie lodi sien giudicate più tosto inganni d'affezione per la strettezza del sangue, che testimonianze di verità per la notizia del merito. Io certamente nell'amarvi ho tanti stimoli più veementi a me della parentela, che di questa spesso nè pur mi ricordo; nè mai me ne ricordo, se non per ultima delle cagioni ond'io v'amo, amandovi non come zio, che mi siete in sangue, ma come un altro me stesso, che mi siete in amicizia.

Dico per tanto con libertà, la qual prende ardire dall'evidenza del vero, ch'io non veggo chi più di voi con la profondità e con l'ampiezza del sapere, con la sublimità dell'ingegno, con la vivacità dello stile onori oggi il nome della nobiltà italiana. Nè posso tacer un altissimo pregio e molto singolare

di voi fra coloro che hanno scritto sopra l'arte del regnare: arte quanto più divina per sua natura, tanto più sacrilega pur troppo spesso nella empietà de' suoi trattatori. Gloria della vostra penna è stata il far una pace salutevolissima agli uomini tra la prudenza politica e tra la pietà cristiana. Chi ne' suoi libri dà precetti di governo, suol essere o dagli statisti dispregiato per semplice, o dagli zelanti detestato per empio. Ma nessun di coloro che pongono la potenza mondana per ultimo fine dell'uomo, diè insegnamenti di regnare più saggi e più sottili di voi. Nessun di coloro che ne' deserti preferiscono gli obbrobri della croce al fasto delle corone, diè consigli più aggiustati all'Evangelio di voi, il quale avete mostrato che in chi scrive diversamente o è perversità d'affetto quella che si vanta per midolla di prudenza, o è debolezza d'intelletto quella che sembra necessità di coscienza.

Per offerire a voi dunque scelsi questo de' miei libri, come quello in cui si contengono le materie più astruse, che sieno mai per cadermi sotto la penna nel processo dell'opera: ricordandomi che i gran

poeti (1) (maestri del conveniente, secondo Aristotile) amarono di cibar gli eroi con le carni più dure e più bellicose; e per mantenere un tal decoro, ebbero per nulla di alterare la verità, o nell'istoria de' paesi col fingere i cervi in Africa, o nella natura degli animali, con empiere di midolle l'ossa de' leoni. Nè in questa parte la robustezza del vostro ingegno vuol esser trattata manco nobilmente dagli uomini, che quella del vostro cuore dal cielo; il quale non senza gran providenza ha voluto coronare con le saette de' travagli la vostra fortezza, facendo apparire in voi che a torto i miseri si lamentano della sorte; e che l'anime grandi non mendicano dagli esterni avvenimenti la felicità e la gloria, ma in se stessi ne portano le miniere non soggette a' furti del caso.

Spero che gradirete questo mio dono in considerare, che, per picciol ch'ei sia, è il maggiore che possa donar il cuor mio: essendo in ciò differente il magnanimo dall'avaro, che l'uno pregia i doni per ciò che sono, l'altro per ciò che ei significano; e

(1) *Virgilio, Stazio, Ariosto.*

però nello stimarli quegli usa la misura aritmetica, questi la geometrica. Senza che, vi faranno, siccome avviso, quest' opera vie più cara due cari nomi di quel picciolo numero, al quale, secondo il consiglio d'Aristotile e di Cicerone, voi in una lettera scritta a me ristrigneste il soavissimo titolo di vostri amici. L'uno è Gherardo cavalier Saraceni, involatoci poco fa dalla morte, e richiamato in questo volume ad una tal vita, qual gli possono dar le forze dell'amor mio, e qual per avventura intesero le misteriose menzogne nel rappresentarci l'amore d'Orfeo potente a rivocare col canto un'anima dall'albergo dell'obblivione: l'altro è monsignor Fabio Chigi, postovi da me per immediato compagno nella dedicazione del libro seguente. Che se le pitture, molto più le carte all'affetto del possessore compensano la viltà dell'opera artificiale col pregio delle immagini rappresentate.

Capitolo II.

Arrivo del p. Andrea Eudemonioannes della Compagnia di Gesù; sue qualità; ed uscita in carrozza di que' signori a fine di ripigliare i discorsi.

Si fece incontro al cardinale in salir la scala un altro ospite, la cui presenza recava non ignobile aggiunta al teatro de' futuri ragionamenti. Era questi Andrea Eudemonioannes, religioso della Compagnia di Gesù, che fin in Padova, molte decine d'anni prima, aveva egualmente e conosciuto il sapere ed acquistatasi la stima del Querengo: uomo veramente d'acutissimo ingegno, di sublime dottrina, d'infinita lezione, veloce nel pensare, spiritoso nel dire, efficace nel disputare, tutto vivacità, tutto fuoco. Il qual fuoco l'accendeva talvolta soverchiamente: benchè la pietà e la disciplina religiosa, se non sempre accorrevano in tempo d'impedir nella parte irascibile quegli smoderati bollori, opprimendogli almeno poi con l'acque della ragione, gli rendevano momentanei; nel resto non men capace de' negozi che delle specu-

lazioni, e non men abile all'operare che allo studiare. Era nato in Candia di nobil sangue: i tumulti delle guerre turchesche il tolsero alla patria fanciullo e lo condussero a Roma, vera patria della virtù. Educossi nel Seminario romano per liberalità di Gregorio XIII, alla cui paterna carità nessuna gente fu meno straniera che le straniere. Aveva poi col vigor dell'ingegno e con l'assiduità dello studio proceduto tant'oltre, che quanto sarebbe lungo l'annoverar le discipline ch'egli sapeva, tanto sarebbe difficile il trovar quelle che non sapeva. Nè questa sì larga superficie era priva d'un'eguale profondità; contro a quel che suole accadere, cioè che il saper molte cose e'l saperle molto, non sia donato agli stessi. Quanto egli s'internasse ne' più ascosi penetrali delle scienze, quando anche tacessero le sue opere, il testificherebbe con eterna ricordanza quest'accademia del Collegio Romano. Ella fra' più famosi teologi del secol nostro che l'hanno adornata, non riconobbe per secondo a veruno il p. Andrea nella sottigliezza. Non però il genio, o, nutrice del genio, la felicità dello specolare gli aveva tolta la vaghezza e l'eser-

cizio delle lettere più graziose, quasi disutil cultura di platani, ameni per l'apparenza e per l'ombra, ma sterili all'intelletto del suo alimento, ch'è la cognizione del vero. Anzi congiungendo egli nelle scritture alla robustezza della dottrina il mele dell'eleganza e gli aculei dell'eloquenza, meglio pascea col diletto l'animo de' lettori e più vivamente feriva con l'acutezze la perfidia degli eretici. Perocchè contro a questi rivolse egli principalmente lo studio e la penna. Gli travagliò tuttavia con minute scaramucce, senza venir mai a giornata; il che pur ei disegnava, avendo impreso di scrivere contro a tutta l'eresia di Calvino. Ma succede ne' libri come negli edificii. Quando il modello è troppo vasto e sontuoso, per lo più l'autore altro alla sua morte non lascia che alcune muraglie disutili, se non quanto son testimoni del suo grand'animo. Fu caro al presente pontefice, ed al cardinal Francesco Barberino suo nipote, che 'l condusse per teologo nella legazione di Francia. Quindi tornò il p. Andrea solo in termine di dar l'estremo saluto a' compagni suoi, non già con la voce, ma con esalar nelle braccia loro l'ultimo

fiato: lo stesso dì, l'istess'ora fu per lui termine e della via e della vita. Gran perdita nel vero per la mia religione; se non che non è a lei perdita, ma più tosto utilissima spesa il consumare i suoi figliuoli per la Chiesa e per Dio. Amavalo il cardinale Orsino singolarmente, e per gli altri rispetti e per la stretta amistà onde ambidue furon sempre congiunti al cardinal Bellarmino: ed appunto con lettere colme d'affetto l'aveva invitato a Bracciano, scrivendogli che la conversazion del Querengo gli compenserebbe l'incomodo del viaggio.

Fu però gratissimo al cardinale di trovar quella sera un tal ospite, che potesse insieme stimolare il Querengo a non porre in mercato se non gemme vere e di prezzo alla presenza di sì perito gioielliere; insieme far più sontuosa la fiera con metter anch'egli in mostra le sue. Dopo le accoglienze più amorevoli che lunghe, volendosi ritirar il cardinale a recitar il mattutino del dì seguente, impose al cavalier Saraceni che trattenesse il p. Andrea. Nè il ragionamento fra loro fu quasi altro che un compendioso racconto fatto dal cavaliere di ciò che s'era discorso nella carrozza in quel giorno:

racconto caro di pari ad amendue: all'uno, per confermarsene la memoria, la quale a nessuno scarpello è così fedele come alla propria lingua di chi rammemora; all'altro per non entrare sprovvedutamente nel campo che antivedeva a se preparato.

La mattina, dappoichè il cardinale si fu spedito dalle solite divozioni, invitandolo il cielo pieno di serenità e di temperie, invitò anch'esso gli ospiti a goder seco in carrozza l'amenità della campagna: ove le pitture colorite e le gemme sparse dalla natura si rendono dilettevoli, vie più che agli altri, a coloro che ne' palazzi sono svogliati possessori delle più eccellenti pitture, e delle più ricche gemme lavorate, o estratte dall'arte. Nel salir che si fece in carrozza, il cardinale, come più vago di far viaggio coll'ingegno che col corpo, fe dire al cocchiere che di lentissimo passo li conducesse, acciocchè lo strepito e l'agitazione non portassero disturbo agli apparecchiati discorsi. Mandò nondimeno avanti a cavallo alcuni de' suoi gentiluomini, che ricreassero di quando in quando gli animi affaticati dalle serie speculazioni colla vista sollazzevole de' volanti sparvieri, a'quali non mancava gran frequen-

za di prede in quelle campagne, famose nel Lazio per opulenza di cacciagione. Indi fu egli il primo a parlar così.

Capitolo III.

Quanto importi la cognizione del Bene.

Questa carrozza, più di quel primo carro che cominciò a volar nell'acque tirato dal vento, potrebbe giustamente arrogarsi d'essere stata fabbricata da Pallade (1); mentre uomini tali la prendono per Peripato delle loro eccellenti speculazioni. A voi tocca, monsignore, di far sì ch'io non mi debba pentire della temerità di ieri, traendone oggi per frutto il tesoro della vostra dottrina.

Ed egli: certo è che, se noi trovassimo il fine della nostra inchiesta, cioè il bene, arricchiremmo il nostro carro di spoglie molto più preziose, che gli Argonauti quel primiero carro marino da voi accennato, che in premio d'una sì gloriosa navigazione fu su l'ali de' versi dal greco Pegaso portato in cielo. Ma che? Di quest'oro, il qual noi

(1) *Catull. in nuptiis Pelei et Thetidis.*

cerchiamo, gli Argonauti che ne aspirano alla conquista son tutte le cose dell'Universo. Quante azioni si fanno da Dio, dalle creature, dalla natura, dalla prudenza, dall'arte, della virtù, dal vizio, tutte son frecce dirizzate a questo altissimo bersaglio, tutte son reti per allacciarvi questa gran preda. Ma non è forse più agevole l'acquistar del bene la notizia che il possesso. Questo da tutti si traccia, quella dai più si trascura. E pure non si può conseguire l'uno se non per mezzo dell'altra. Cercare il bene e non conoscerlo, non è egli un imitare la melensaggine di Calandrino, il quale andava in busca dell'elitropia senza discernerla dall'altre pietre?

Il Paracelso e i seguaci vogliono che quel seme dell'oro tanto da loro magnificato, il cui albero ha le radici negli abissi, e diffonde per rami, per frondi, per fiori e per poma sue tutte le miniere de'metalli e delle gemme che fecondano il seno alla terra, voglion dico, che questo seme ci venga talora alle mani, ma che noi lo sprezziamo per non conoscerlo: essendo egli così dissomigliante dall'oro, come appunto il seme delle pesche e de'melloni è disso-

migliante dal frutto. Questa favola degli alchimisti verificherassi nel caso nostro, se non aremo la scienza del bene e del male: scienza sì alta, che fu promessa per una comunicazione di divinità dall'astuto serpente a' nostri progenitori. Ma, oimè! che, mentre ad ottenerla presero per maestro il padre delle menzogne, fu ella negata a loro ed a' posteri dal padre della sapienza; e solo fu pronosticata, come argomento di deità, al primogenito de' felici. Lieve danno finalmente sarebbe l'aver tra le dita il seme dell'oro e non ravvisarlo; essendo egli tale, che ravvisato perderebbe il suo pregio, perdendo la rarità; quando la perfezione dell'oro non tanto consiste nell'esser di lui, quanto nel non essere dell'altr'oro. Ma il non conoscere il bene porta seco quella estrema rovina, la quale non può esprimersi con termini più significanti, che appunto con questi, di rimaner privo di bene. Sì che Platone (1) ponsi a provar ingegnosamente, che ogni scienza d'altri oggetti è peggiore dell'ignoranza medesima, in chi non ha questa scienza del bene.

(1) *Alcybiad.* 2. *de voto.*

Capitolo IV.

Paragone fra Platone e Aristotile. Questi men vago d' eccitar maraviglie, però da prima meno ammirato; ma più veritiero, e però al fin più creduto.

Io, per arrivare, quanto può l'umana debolezza, a così fatta scienza, miglior guida stimo Aristotile che Platone, benchè al secondo per altro io sia così affezionato, come sapete.

Platone in filosofare fu sempre vago di proposizioni maravigliose, e però lontane dalla credenza universale. Per tanto fu anche in maggior venerazione del popolo, il quale tanto reputa i letterati superiori a se nell'intendere, quanto gli vede a se differenti nel credere; e più riverisce per sapienti coloro, da cui egli è più strapazzato per ignorante. Anche i poeti, come quelli che hanno per livrea de' loro componimenti il mirabile intessuto col verisimile, si fornirono al fondaco non d'Aristotile, ma di Platone, unico nello spacciar maraviglie, non derise, ma venerate, e però credute.

Aristotile s'inviò per contrario sentiero.

Tanto fu alieno dal tracciar lo stupore del volgo, che si elesse per maestro il volgo medesimo, e su' primi e più rozzi ed universali concetti della marmaglia appoggiò le colonne della sua filosofia: la quale, quanto per tal modo fu più sincera, tanto riuscì finalmente più fortunata della platonica. E videsi tra loro quella differenza, che suol essere tra le poesie e l'istorie: quelle, come audaci in mentire, così più maravigliose e però più gustose; queste, come riverenti del vero, così più autorevoli, e però più pregiate e più fruttuose. Tal giudizio ha dato di questi due gran maestri il testimonio non errante del tempo. Si è conosciuto con lunga esaminazione, che la natura non è ciurmadrice di bugie agl'intelletti, e che, avendo questi per unico fine il vero, non son prodotti con una fatale infelicità, onde il più delle volte sieno delusi dal falso; che però la maggior parte delle comuni credenze è vera; e che la buona filosofia non dee affaticarsi in altro, che in ispiegare agli uomini distintamente quello che in una certa maniera confusa è noto naturalmente a ciascuno, facendo ella quasi la ripetizione e 'l comento alla lezione ed al testo dettato ad ogni uomo dalla natura.

CAPITOLO V.

Aristotile nelle dottrine morali in che si vantaggiò sopra ogni altro, ed in che lasciò campo di lode a' seguenti scrittori: mancamento di vari moderni.

E per discorrer della scienza che or abbiamo alle mani, in altri filosofi antichi, oltre ad Aristotile, si leggon trattate le materie morali, come in Senofonte, in Epitetto, in Cicerone, in Seneca e in Plutarco; ma con un simil divario tra quello e questi, qual sarebbe fra i libri d'Ippocrate, per esempio, e d'un autor di sole ricette salutifere per vari mali. Perchè Ippocrate non solo insegna ciò ch'egli dice, ma porge lume per ritrovare quel ch'ei non dice, e per guarir co' principii da lui additati le infermità da lui non trattate, nè pur conosciute in suo tempo. Dove il componitor di ricette, col notificar solo qualche particolar esperienza, e non le ragioni universali intorno alla virtù dei medicamenti, somministra un vaso e non una fontana di tal dottrina; e di più mette gli scolari in pericolo di esacerbare talvolta, in cambio di curare l'infermità,

mentre, lasciandoli in ignoranza della cagione per cui un tal beveraggio è salutifero ad un tal male, toglie loro il poter discernere quando la varietà delle circostanze richiegga di cambiar tenore nell' applicare il rimedio. Ritrovansi in Epitetto, in Senofonte, in Tullio, in Plutarco, in Seneca sentenze acutissime, insegnamenti sottilissimi, ma capaci di mille limitazioni, bisognosi di mille dichiarazioni. E la ragione di ciò parmi quella che in un luogo fu accennata da Tullio. Di tutte l'arti sublimi, dic'egli, come degli alberi, ci dilettan le cime, non le radici; ma quelle senza queste non possono conseguirsi. Nessun di quegli scrittori ha presa la materia da capo, insegnando all'uomo chi egli sia, in qual albergo si trovi, e per qual giovamento di lui questa e quella operazione ottenga lo specioso titolo di virtù, ed abbia conseguito il pregio e la lode dal consentimento de' mortali. Aristotile solo ci fa quel beneficio nella filosofia, che Tullio ascrive a Varrone nell'istoria (1), dicendo, che per lui il Romano non era pellegrino in Roma: e noi possiam dire, che

(1) *In princ. Acad. quaest.*

per Aristotile il mondano non è pellegrino nel mondo.

Ma che? il sommo della perfezione è più in su che 'l braccio d'ogn' uomo, benchè gigante. Un mancamento vid' io notato nella Morale d'Aristotile da Adovardo Gualanda, scrittore maggior di merito che di grido. Tratta Aristotile degli atti nostri assai più che degli oggetti. Insegna, per esempio, che la liberalità è posta nel mezzo fra la prodigalità e l'avarizia, e che regola le spese conforme al dettame della prudenza. Ma poco o nulla dimostra poi quali sieno questi dettami della prudenza intorno allo spendere, ed in qual ragione fondati: e pur ciò sopra ogni altro precetto era necessario per ammaestrar l'uomo nel buon costume. Poco gioverebbe ad indirizzare un pellegrino che in Roma bramasse gire a s. Pietro, chi l'instruisse così: prendi quella via ch'è la più breve e la più agiata per arrivarvi, ed astienti dal divertire altrove; e nulla più dicesse: ma converrebbe additargli precisamente qual è questa via, e in qual luogo gli fa mestiere di volgere a man sinistra o a man destra. Perciò la Morale d'Aristotile, a mio giudicio, meglio insegna di conoscere

che di regolare i costumi e gli affetti degli uomini. Intorno al primo leggonvisi riflessioni da intelletto più che umano: intorno al secondo (per non dir altro) è molto digiuna.

Rimane adunque un bel tratto di paesi non discoperti a questa filosofica navigazione: giacchè buona parte degli scolastici, tutti posti nel quistionar sopra l'intelligenza d'un testo, o sopra l'approvare o rigettare una divisione, lasciano ancora intatti i più alti e i più necessari problemi che abbracci la vastità dello scibile.

Uno di questi problemi, anzi il primo nella disciplina morale, è quello sopra cui m'imponete ch'io vi discorra. E già v'ubbidisco.

Capitolo VI.

Si riferiscono e s'impugnano le sentenze di Capreolo e di Durando sopra il concetto del bene.

Aristotile nel primo dell' Etica spiegò il bene così: *ciò che tutte le cose appetiscono.* Nel primo della Rettorica (1) con sottile ac-

(1) *Cap.* 1.

corgimento variò la predetta definizione: *ciò che appetiscono tutte le cose le quali hanno senso ed intendimento, o che appetirebbono, se l'avessero* (1). Capreolo dunque, presa questa per legittima definizione del bene, insegnò che l'essenza di lui fosse il poter allettar l'appetito. E stimò che tale eziandio fosse il parere di s. Tomaso (2), dalle cui orme neppur un capello giammai osò discostarsi.

Contro una tal definizione insorsero fra gli antichi Plotino (3) e Seneca (4), opponendole ch'ella falsamente costituisca per giudice intorno alla bontà delle cose un cieco, qual è l'appetito, che spesso s'innamora del pessimo. Contro la stessa, non come falsa, ma come difettuosa tra i filosofi moderni avventò il Gaetano, seguito assai universalmente, un argomento a primo aspetto invincibile (5). Intanto un oggetto si può appetire, in quanto prima di appetirlo ei ci si rappresenta per bene. Adun-

(1) *Cap.* 6.
(2) *In* 2. *dist.* 34, *ar.* 1. *concl.* 2.
(3) *Enneade* 6, *cap.* 19.
(4) *Ep.* 118. *e* 119.
(5) *P.* 1, *q.* 5, *ar.* 1. *e* 4.

que la prima essenza e 'l primier concetto del bene è precedente all'esser egli possente d'incitar l'appetito.

Alcune altre sentenze a bello studio io tralascio. Prima, per conformarmi col precetto d'Aristotile (1), il quale vuole che le più famose e le più verisimili solamente sien chiamate all'esame. Secondariamente, perchè, siccome egli pur dice, il sottilizzare sopra certe metafisiche scabrosità è ufficio d'un'altra scienza. Per tanto alcune opinioni, che per l'oscurità de'loro termini s'impugnerebbono da me con incomodo, s'impugnano abbastanza da se medesime, non allettando, ma spaventando l'intelletto con l'orridezza della loro sembianza. Brama l'intelletto sempre luce e non tenebre: ma la richiede poi per giustizia nelle definizioni, la cui essenza è il dichiarare.

Taceronne però alcune altre o molto oscure a spiegarsi, come quella di Plotino (2), che il bene sia una participazione del primo bene, e quella (3) di s. Toma-

(1) 1. *Ethic.*
(2) *Loco citato.*
(3) 1. *p. q.* 5. *ar.* 1. *in corp. et ad* 1.

so, che il bene sia l'atto: o ristrette ad alcune sole specie di beni particolari, come quella data dagli stoici appresso Cicerone nel terzo de' Fini, ed approvata da Seneca dianzi allegato; cioè: *quel che conviene alla natura posta nel suo stato perfetto;* e come quella di Platone (1), *che bene sia quello ch' è bastante per se medesimo.*

E passo all'opinione di Durando (2), il quale pensò che il concetto del bene fosse relativo e tutto posto nella convenevolezza d'una cosa ver l'altra. Alcune cose, dice, sono di lor natura intrinseci beni dell'altre, come le mani date all'uomo per istrumento di tutte le arti, e la sanità conceduta gli perchè possa opportunamente e dilettevolmente operare. Alcune cose, per lo contrario, non sono intrinseci beni d'altrui, ma sono cagioni di tali beni: per esempio, la medicina non è bene intrinseco dell'animale, ma gli cagiona la sanità, ch'è suo bene intrinseco. In questo secondo modo il concetto di bene conviene anche a Dio, es-

(1) *In Lyside.*
(2) *In* 2. *dist.* 3. *q.* 1. *ar.* 22.

sendo egli non già parte o proprietà intrinseca delle altre cose, ma fonte d'ogni bene intrinseco a tutte l'altre cose. Ora nessuna cosa ritrovasi, che non sia in una delle due guise profittevole ad un'altra cosa. E però *l'esser buono* è proprietà di tutte le cose e di tutti gli enti, conforme all'assioma de' metafisici. Dall'altro lato, potendosi concepir la cosa, o vogliamo dir l'ente, senza concepire in esso questa convenevolezza ad altrui, quindi è che il concetto del bene sia diverso, e meno antico nel pensier nostro, che quello dell'ente, e così proprietà e non essenza di lui, come pur la metafisica profferisce.

Acuto fu in ogni luogo l'intelletto di Durando. Perciocchè sempre o insegnò il vero, o, mosso da potente ragione e molto ben colorata di vero, incespò nel falso. Il suo discorso però nella presente quistione non ben mi quieta. Dovremo noi dire che, quando anche si concepisse da noi Dio solo e niuna creatura possibile (aggiungiamo, se v'aggrada: e niuna distinzion di persone in lui) non riterrebbe egli perciò il concetto di buono? Tutti confessano che l'amabilità è proprietà del solo bene. Dio in tal

caso amerebbe se stesso. Adunque in lui rimarrebbe l'esser di bene. E pur cesserebbe allora in Dio ogni concetto di convenevolezza ad altrui. Per tanto l'esser buono e l'esser convenevole altrui non sono un concetto medesimo.

E qual cosa è migliore a ciascuno che l'esser suo? Ma l'esser mio non è distinto da me, nè però si può dir convenevole a me; poichè il vocabolo di convenevole significa relazione, e così distinzione.

Oltre a ciò, questo parmi un mutare, non un dichiarare i nomi, non essendo il nome di convenevole più chiaro che quel di buono.

Capitolo VII.

Il bene non può definirsi, perchè è concetto manifesto di sua natura: e quali sorti di spiegazioni possan darsi di tali oggetti.

Io per me credo che in voler dichiarare il concetto del bene avvenga a' filosofi come a Zeusi, allorch'egli, venuto in gara d'eccellenza nella pittura con Parrasio, richieselo che togliesse il velo dal quadro che questi in quel giudicio esponeva per argo-

mento del suo valore. Ma ciò che a Zeusi parea velo il qual coprisse l'immagine era l'istessa immagine disvelata, cioè un velo dipinto. Così avvisaronsi (1) molti filosofanti che il nome di *bene* fosse un velo nascondente qualche altro concetto più chiaro, e procurarono di scoprirlo con la definizione: ma in vano; poichè questo nome è svelato per se medesimo nè ricopre sotto di se alcuna più chiara definizione. Mi spiego.

Definizione vuol dire uno spiegamento dell'essenza con termini più distinti e più chiari che non è il nome della cosa definita. Ora non tutti i nomi son tali che possano spiegarsi con altro nome di se più chiaro, altrimenti procederebbesi in infinito.

Allo stesso modo non tutte le verità son capaci di prova; imperocchè la prova è quasi una spia, mentre la verità più nota ne scopre al nostro intelletto un'altra ignota con lei congiunta. Onde non ogni verità s'acquista dal nostro conoscimento per mezzo di prova, perchè non ogni verità è sì coperta per se medesima, che riceva la sua manifestazione dalla luce d'altra verità più

(1) *Plin. lib.* 35. *cap.* 10.

nota congiunta seco. E così convien che sia, non potendosi nelle prove camminare in infinito senza mai giugnere agl'immediati principii del nostro filosofare, ma dovendosi trovare alcune proposizioni che sieno i primi fonti dell'umano discorso, dalle quali, come tanti fiumi, sbocchino le scienze, le arti e tutto ciò che l'intelletto deduce.

Proposizioni evidenti ed indemostrabili sono quelle, che, sol pronunziate, per simpatia di natura tirano a se l'intelletto, e portano il testimonio della lor verità scolpito nel volto. Ora la stessa dottrina dee trasferirsi dalle proposizioni a'concetti con proporzione. Concetti adunque evidenti ed indefinibili sono quelli che cadono sotto l'immediata esperienza dell'intelletto. Per esempio, il caldo, la bianchezza non possono dichiararsi con parole più manifeste a chi sa la lingua, essendo cotali nomi imposti ad alcuni oggetti che noi per esperienza sentiamo. Sì che dar non puossi loro definizione che ci faccia più chiaramente intendere di che si parla. Solo ci si possono di vantaggio manifestare intorno a cotali oggetti le cagioni da cui essi procedono, gli effetti che da essi derivano, ed altri ag-

giunti di lor natura. Il che sagacemente vide Aristotile, mentr'egli nel definire o le cose che si fanno immediatamente palesi al senso esteriore, come il caldo, il freddo, l'umido, il secco, o gli affetti dell'animo nostro che sotto l'esperienza interna ci cadono, come l'ira o il dolore, altro non fe che spiegarne i loro effetti o le loro cagioni: nè gli diè molestia in ciò il veder talora essere i vocaboli della definizione ch'egli apportava più oscuri che il definito. Perciocchè non intese di rendere colla definizione il definito più chiaro, ma di aggiunger qualche nuova contezza della natura di lui.

Di questi nomi dunque sì manifesti quattro altre maniere di spiegazioni, o definizioni impropie, che vogliam dire, si posson utilmente arrecare.

L'una, che sia per sinonimi; la qual giova agli inesperti nel linguaggio, ed usasi per uopo loro nei vocabolari, potendo succedere che a tali persone sia noto il valore, per esempio, di questo vocabolo *cima* e non del suo sinonimo *vetta*, e perciò quello sarà opportuno con loro a dichiarar questo.

L'altra spiegazione si fa per qualche voce non già sinonima, ma però nulla più

nota di sua natura che la voce spiegata, benchè talor più nota per accidente ad alcuno degli ascoltanti. Così Aristotile disse: *uno* esser *quello che non è capace di divisione;* non perchè sia più nota di sua natura la *divisione* che l'*unità*, ma perchè può essere che sia più nota a qualche intelletto particolare.

La terza maniera è, l'insegnar qualche propietà di cotali oggetti, come io diceva. Per esempio, ciascuno intende che cosa è *simiglianza;* ma s' io dirò che la simiglianza è quella che cagiona errore in far prendere una cosa per l'altra, additerò una propietà della simiglianza non sempre da tutti avvertita.

L'ultima è, la divisione del genere nelle sue specie: perciocchè il concetto quanto è più universale, è altresì più confuso; quanto è più particolareggiato, è ancora più distinto. Così accortamente Aristotile, volendo spiegare la seconda operazione dell'intelletto, la quale per esperienza è notissima, disse *ch' è quella con cui affermiamo o neghiamo*, dividendo in questa maniera tutto un tal genere in doppia specie. E altresì dell'ente non arrecò definizione,

ma il divise ne'dieci predicamenti, aggiungendo per tal modo qualche contezza, oltre a quella che ciascun uomo ha dell'ente. Sì come, ancorchè io sappia che cosa è Roma, imparerei tuttavia ciò che non so da chi mi disegnasse distintamente tutte le sue strade ed i suoi rioni. Vegniamo a nostra materia.

Fra questi concetti di lor natura notissimi è quello del *bene*, il quale però, non per oscurità, ma per abbondanza di luce, non può esser più dichiarato. Nè forse giustamente Socrate appresso Platone insultava que'filosofi, che sol con esempi e non con un comune concetto gliel sapevano divisare. Chi è fra gli uomini che in udir questo nome *bene* dubiti del significato e ne domandi le chiosa? Se tutti il bramano, adunque tutti il conoscono, non potendosi bramar l'ignoto.

Capitolo VIII.

Le due ultime annoverate sorti di spiegazioni intorno a' concetti per altro noti giovano alle scienze; e qui si apportano intorno al bene.

Restano dunque le altre guise di spiegarlo, e specialmente le due ultime, che son giovevoli di lor natura, e non per la casuale disposizione di qualche intelletto particolare, come le prime. Io dico: lo scoprimento delle proprietà, e la divisione. La spiegazione del *bene* per mezzo della divisione usossi da Aristotile, più esattamente che altrove, nel primo della Rettorica al capo quinto; ed a me toccherà in suo luogo di favellarne.

L'altra maniera di spiegarlo, cioè additando qualche effetto propio di esso, è quella ch' egli apportò nel principio della Morale, dicendo: *Bene è ciò che tutte le cose appetiscono.* Mostronne con tai parole quel gran filosofo una propietà del *bene* la più universale, la più nobile, la più agevole ad intendersi da noi, e la prima.

La più universale: perciocchè ogni bene o è increato o creato. S' è increato, tutte le

cose l'appetiscono per essenza, essendo egli l'ultimo fine di ciò che è, la prima fontana di tutto ciò che possono desiderare le creature. Se il bene è creato, adunque Dio volontariamente il produce, e così egli lo appetisce; altrimenti nol produrrebbe. Nè la predetta opposizione di Plotino e di Seneca prova non esser ciò propio del solo bene: poichè l'appetito può bensì talora amare il non migliore, ma non mai il non buono. Ama il piacere nelle sue famose crapule Apicio; amalo nelle morbidezze di Capua Annibale; ama nell' uccision di se stessa il sottrarsi allo spettacolo del suo disonore Lucrezia. E tutti questi oggetti son buoni; e, se non fosser congiunti con maggior male, sarebbon degni d'esser amati: ma una tal congiunzione fa che in cotal circostanza migliori sieno gli oggetti opposti. Onde riman vero che si appetisce solo il buono, ma non si appetisce solo il migliore. È parimente questa proprietà del bene la più nobile, come io divisava; perciocchè l'innamorar di se le nature capaci di cognizione, è la più illustre testimonianza che possa aver un oggetto del propio merito.

È la più agevole ad intendersi: perchè

a noi nessuna cosa è più nota de'nostri atti, che tutto dì sperimentiamo in noi stessi, tra i quali notissimo poi è quello dell'appetito, come pur troppo a dismisura usato dall'uomo.

Finalmente è anche la prima: perchè il bene, come bene, non ha della sua forza altro regno che le potenze appetitrici. Ed in queste l'appetito è il primo atto e quasi il primo tributo che dassi al bene. All'atto dell'appetito seguono poscia l'elezione dei mezzi per ottenerlo, la speranza e il piacere di goderlo, il cordoglio di perderlo e gli altri affetti.

Ed una tale spiegazione del bene pare accettata eziandio da'primi ritrovatori del latino linguaggio (1), nominando essi il più buono *melior*, quasi *mavelior*, cioè a dire *quello che più è voluto*, e l'ottimo o dall'*ottione*, come vuole Terenziano Scauro, o per accorciamento di *optatissimus*, come piace ad altri.

(1) *Vossius l.* 9. *de arte grammatica.* 2. *de anal. c.* 24.

Capitolo IX.

Convenevol maniera di lodare gli autori, e di speculare.

Qui parlò il cardinale: voi mi avete accesi due gran doppieri nel sentiero tenebroso delle scienze.

L'uno, col dimostrarmi perchè Aristotile meriti d'esser più degli altri seguito. E mi piace che avete fatte più autorevoli le sue lodi con aggiungervi qualche nota, non tanto di lui veramente, quanto della debolezza umana. Chi riverisce, quasi una stella di perfezione, ugualmente ogni detto ed ogni propietà di qualche scrittore, dà a vedere, ch'egli apprezza non lo scrittore per l'opere, ma l'opere per lo scrittore. Ciò giustamente fassi bene in que' libri, che hanno per autore la sapienza infallibile. Ma chiunque allo stesso modo prende una tal misura in giudicare le scritture degli umani intelletti, cioè di genitori più soliti a far aborti che parti, cagiona a se il biasimo d'appassionato, e non all'autore il credito d'eminente. Per lo contrario, chi distingue negli scrittori il molto lodevole dal poco

difettuoso, fa se testimonio maggiore d'ogni eccezione, mostrandosi accurato nell'osservare, spassionato nel giudicare, libero nel profferire. Nel resto, chi non sente in ogni ben lisciato marmo qualche minuta scabrosità, chi non vede in ogni candida perla qualche sottilissimo appannamento di colore, non fa credere alle persone perite l'incolpabile eccellenza di quegli oggetti, ma la grossezza de'propi sensi. Onde, per la stessa ragione, per cui Favorino appresso Gellio (1) stimò più nocente nemico il tepido lodatore che l'acerbo detrattore, potrà stimarsi più profittevole amico il moderato riprensore che il prodigo lodatore.

L'altra gran fiaccola che ne accende il vostro ragionamento è la maniera del conoscere i cancelli dell'umana scienza. Consiste tutto il magistero della scienza, siccome voi ben diceste, nel definire un termine oscuro con un altro più chiaro, e nel provare una verità oscura con un'altra più chiara. Ora perchè la chiarezza conceduta al nostro intelletto non è di sole, ma di lucerna; quando siamo arrivati a quei ter-

(1) *Lib.* 19. *c.* 3.

mini ed a quelle proposizioni che non possono prender luce altronde, non dobbiamo, a dispetto della natura, affaticarci per acquistarne quella purissima evidenza che ne godono gli angeli e Dio, ma contentarci di ciò che all'uomo è permesso, e rivolger la speculazione utilmente a qualch'altro di quegli oggetti, ne'quali siamo ancòr lungi da tai confini. Altrimenti, come la pietra, se, quando è giunta nel centro, non volesse fermarsi, ma passar oltre, non solo non discenderebbe più a basso, ma con suo danno risalirebbe; così, quando siam giunti a quel centro che dalla natura al moto de' nostri intelletti è prefisso, il non fermarci quivi, ma volerci avanzare, non è fare acquisto di più intima scienza, ma diminuir la già posseduta.

Capitolo X.

Opponsi che più opportuno a spiegare il Bene *sarebbe il gaudio che l' appetito.*

Una difficoltà mi resta sopra quanto avete discorso per dichiarazione del bene in ordine all' atto dell'appetito. Io vo sospicando che meglio potrebb'ei venir dichia-

rato in ordine al gaudio o al piacere, che dir vogliamo, prendendo io qui indistintamente l'uno e l'altro per quella consolazione ch'è sparsa dal ben presente in chi lo possiede. Vedete come oggi pure io torno avvocato del piacere al tribunal vostro! E benchè una tal quistione paia leggiera in se stessa, non è però incuriosa rispetto alla esaminazione d'alcune belle proposizioni da cui ella dipende.

Quattro ragioni avete apportate per dimostrare, che l'appetito è tra le propietà del bene la più atta a spiegarlo. Ma io sono in forse che tutte quattro più veramente al gaudio convengano.

Incominciamo dalla prima. Il gaudio parmi universal effetto del bene più che l'appetito. Siane questa la prova. È più conforme al fine della natura, che le cose abbiano la lor perfezione, che non è l'esserne prive. Adunque è altresì più frequente; perciocchè per lo più la natura ottiene il suo fine, come in più d'un luogo prova Aristotile. Posto ciò, io argomento così. Il bene, quando è posseduto, cagiona il gaudio, e quando è lontano, l'appetito; adunque il gaudio converrà più universalmente al bene,

che l'appetito. Al che s'aggiugne, che l'appetito può convenire anche al male, ed all'impossibile appreso da noi come bene; e così non è propietà conveniente al bene solo. Il rabbioso appetisce, come ristoro della sua smania, quell'acqua ch'ei tosto esperimenta per male e per tossico della sua vita. Nembrotte appetì di fabbricare con questa terra un edificio che toccasse le stelle; oggetto impossibile, perchè a sostenere una tal macchina in aria si richiederebbe sì larga base, che a ciò fare non basterebbe per materia insieme e per base tutta la terra. E però, essendo il bene propietà delle cose possibili, era per conseguente un cotale oggetto, siccome privo d'ogni possibilità, così privo d'ogni bene. Ma il gaudio, come quel che suppone già l'esperienza dell'oggetto presente, non ci è apportato se non da ciò ch'è bene per verità.

Vengo alla seconda ragione da voi addotta: e filosofo brevemente così. Il ricreare col gaudio è più nobile prerogativa, che l'accendere col desiderio, essendo il gaudio fine del desiderio e di tutti gli affetti, e per conseguente il più nobile di quella schiera.

Dico parimente intorno alla terza vostra

ragione, che il gaudio è più noto dell'appetito; quando la più nota cosa di tutte convien che sia il fine, essendo egli il primo nell'intendimento dell'operante. Per esempio, se l'edificio è il fine dell'architettura, conviene che prima gli uomini pensassero all'edificio e formasser concetto di esso, ed indi pensassero all'invenzione de' mezzi, cioè degli strumenti che usa l'architettura per conseguir un tal fine. Ma il gaudio è fine dell'appetito, come abbiamo detto; perchè intanto si appetisce, in quanto si vorrebbe godere. Adunque al gaudio conviene la maggioranza della notizia.

Finalmente anche nella quarta prerogativa da voi assegnata all'appetito egli vien superato dal gaudio. Il gaudio è il primo affetto che in noi opera il bene, o riguardiamo l'ordine dell'intenzione che ha la natura, o l'ordine dell'esecuzione che s'adempie in noi. Nel primo la mia proposizione è chiara. Non diè la natura il bene alle cose perchè infiammassero con l'appetito, ma perchè ristorassero col godimento, ed istituì l'appetito come un mezzo che ci svegliasse a procurar di loro il possesso, e così a riceverne il gaudio.

Disse allora il Saraceni: questo non è dubitabile; ma parmi strano ciò che aggiungete, che anche nell'ordine dell'esecuzione il gaudio nasca in noi prima dell'appetito. Poichè, se l'appetito è mezzo, come voi ben dicevate, in qual maniera può egli nell'esecuzione non esser avanti al fine? Certo prima il bene si desidera, indi si acquista, finalmente si gode.

Riprese il cardinale: la vostra oggezione a prima faccia pare evidente; ma ella è come una di quelle pitture che mirata da un verso rappresenta un oggetto e mirata dall'altro rappresenta l'opposto, o come un di quegli artificiosi distichi i quali letti da contrari capi suonano contrari sensi. Con la vostra ragione stessa io vo provare ciò ch'ella impugna. Ascoltate. Il gaudio, come voi diceste, è fine dell'operante. Adunque è il primo nella intenzione, e così nella cognizione di lui. Ma non può cader nella cognizione ciò che non è stato nel senso e nell'esperienza, come insegnano i filosofi. Adunque l'esperienza del gaudio è la prima. Nè mi dite, che l'intelletto per mezzo di ciò che ha sperimentato può avanzarsi alla cognizione ancor di cose non mai ca-

dute sotto la sua esperienza, come di Dio e degli angeli. Perchè (lasciando per ora le più sottili distinzioni a quei che ne trattano per professione) così fatti viaggi non fa l'intelletto se non dopo lungo discorso: dove il gaudio, per esser fine di tutti i nostri appetiti e così de' primieri ancora, convien che subito ci sia noto. Che più? I bruti medesimi, inabili a sollevarsi col discorso ad oggetti sconosciuti per esperienza, hanno il piacere o il gaudio, che dir vogliamo, per natural fine delle loro brame, come dice Aristotile (1). Adunque l'esperienza di questo affetto è la prima. Di che la ragione è chiara. Tanto l'uomo, quanto ciascun altro animale, dà cominciamento al conoscer suo col senso e coll'esperienza. Prova egli dunque alcuni oggetti che gli donan piacere, altri che il pungono di molestia. Così questi due affetti sono i primi ad esser da lui conosciuti. Ed a quelle cose poi, dalle quali si promette un simil piacere, pende coll'appetito; da quelle, onde aspetterebbe una simil molestia, si ritira con l'abborrimento.

(1) 1. *Rhet*. c. 5.

Capitolo XI.

Difendesi Aristotile, che abbia dichiarato il bene con l'appetito e non col gaudio. Proponsi prima a tal fine la differenza fra il buono e il bello; ma rifiutasi.

Allora il Querengo: io stupisco che un uomo della vostra gioventù e delle vostre occupazioni abbia potuto specular con tanta esattezza. Ma in ciò m'accorgo che il sapere è figliuolo più dell'ingegno che del tempo. Anzi, secondo l'acuta osservazione di Aristotile, non merita per se medesimo il tempo piuttosto il nome datogli comunemente di sapientissimo, come a' genitore delle scienze, che quello di rozzissimo, attribuitogli da Parone, come ad origine della dimenticanza.

Fommi a credere contuttociò, che possa difendersi Aristotile (1) in avere spiegato il bene piuttosto con l'appetito che col godimento. Potrei schifar l'incontro delle vostre oggezioni ricorrendo alla diversità ch' egli e con lui s. Tomaso (2) assegnano fra

(1) 4 *Phys. text.* 128.
(2) 13 *Met. c.* 3. *l. p. q.* 5. *ar.* 5. *ad.* 1.

il buono e il bello. Il primo, dicono, tutto riguarda all'operazione: il secondo conviene all'oggetto, anche senza cagionar alcun movimento, ma col solo diletto ch'ei porge alla cognizione degli occhi o dell'intelletto. Per tanto, essendo l'appetito il movimento dell'anima, e il gaudio la quiete di lei, non pare che il concetto di bene, in quanto distinguesi da quel di bello, debba pigliarsi dal gaudio, ma dall'appetito.

Nondimeno io non mi varrò di cotal risposta. Perciocchè certo è, per esempio, che Dio a se stesso non solo è bello, ma buono. E pur egli, rispetto a se, non può esser oggetto d'appetito, ma sol di gaudio. Il bello, per mio avviso, non è altro in fatti, che una specie particolare di bene, il quale per l'eccellenza dell'esser suo cagiona o nell'occhio o nell'intelletto cognizione dilettevole di se stesso; sì che in ordine al vagheggiatore la beltà è *mezzo*, la cognizione da lei cagionata è *fine il quale*, e il piacer che ne segue è *fine col quale*, secondo che dottamente ieri ne divisò il signor cavaliere. Quindi lo stesso nome di *bello* fu appresso i Latini un accorciamento di *benulus*, ch'era diminutivo di *benus*, detto nella prima lor lingua in vece di *bonus*.

CAPITOLO XII.

Le quattro annoverate prerogative mostransi più vantaggiose nell'appetito che nel gaudio.

Lasciando però una tal risposta, cercherò di sciogliere ordinatamente le vostre ragioni, ritoccando da capo que' quattro vantaggi che voi acutamente mi rendeste dubbiosi. Incomincio dal primo.

L'appetito è un effetto del *bene* più generale che il gaudio, se non rispetto a tutte le cose per la ragione da voi addotta, almeno rispetto all'uomo, al cui intendimento doveva Aristotile accomodarsi nel definirlo. Poichè certo è che l'uomo, o sia che egli estenda le cupidigie oltre all'appannaggio assegnatogli dalla madre natura, o quale altra ne sia la cagione, molto più beni desidera che non gode: arrolandosi pochi soldati nel campo *nil cupientium,* ove Orazio s'inviava per militare. Ma che dissi l'uomo? Io affermo che tutte le cose create, eziandio costituite nel centro della lor perfezione, sempre appetiscono.

E come? richiese il cavaliere con maraviglia.

Eccolo, disse il Querengo. Pare a voi che 'l nocchiero in quell'ora che ha il vento in poppa rimanga senza verun desiderio in ordine al suo viaggio? Non, per certo. Egli sa che il mare è il teatro dell'incostanza, e che può repentinamente cambiarsi quell'aura propizia o in un turbine che lo sommerga, o in una calma che l'inchiodi. E per tanto brama la perseveranza di quel cielo favorevole in tutta la navigazione. Pare a voi, che al mendico limosinante, quando ha ragunato il sostegno della presente giornata, non resti più che bramare per cagion del suo vitto? Brama egli che il dì vegnente, per cui non ha sicuro mantenimento, gli riesca di limosinare altrettanto. Allo stesso modo, nessuna cosa creata possiede se non un momento per volta, e però gode solo di quello. In tutta l'eternità seguente può esser impoverita de' pregi suoi o da qualche forza naturale, o almeno dall' autorità onnipotente. Adunque rimane con perpetuo appetito della futura conservazione così nell'essere, come nel ben essere.

Iddio solo in qualunque istante possiede tutta la sua eternità, conforme alla dotta definizione di Boezio; e però nulla di suo interno bene appetisce.

Nè dall'altro lato è vero, che si possa appetir ciò che è bene, ma non riceverne gaudio, come aggiugneste. Nego ciò, e stimo d'esser obbligato a negarlo per difesa della predetta definizione. So che per lo più dagli interpreti ella vien dichiarata come comune al bene, o vero, o apparente; ma ciò, per mio credere, sarebbe vizio di essa. Prima conviene ch'io conosca l'oro buono, acciocch'io poi sappia dire quale è l'oro falso, cioè quella mistura che coll'apparenza falsamente si fa creder per oro. Prima, dice Aristotile (1), convien che sia noto il vero, che il verisimile, cioè quello che porta apparenza di vero. Nella stessa guisa prima dobbiamo costituire, che cosa sia veramente il bene; e poi, qualora vedremo una cosa a ciò simigliante, e tale, che si faccia stimar per esso, diremo ch'ella è apparentemente bene. Persisto dunque in negare quella disagguaglianza tra il gaudio e l'appetito, la quale voi affermaste; e dimostro la verità della mia negazione così. O supponiamo, che tutte le altre qualità (predicati soglion chiamarsi) conoscansi nell'og-

(1) *In Poetica.*

getto senza errore, o poniamo, che alcuno d'essi venga conosciuto con errore. Nel primo caso è impossibile che sia creduto per bene ciò che non è bene, e per conseguente ch'ei s'appetisca. Poichè sempre il concetto di bene è fondato in qualche predicato che nell'oggetto si apprende, e che se vi fosse, il bene parimente vi albergherebbe: per esempio nel predicato di *salutifero*, di *glorioso*, di *comodo*; che so io. Onde qualora io non erri in attribuire all'oggetto così fatti predicati, che sono il fondamento del bene in esso, non posso errare in giudicarlo per bene. Nel secondo caso, cioè quando l'intelletto s'inganna in attribuir falsamente all'oggetto qualch'altro predicato, anche il gaudio può aver allora per materia il ben falso. Come quel pazzo, che racconta Ateneo (1), persuaso d'esser signore di quante navi comparivano sul porto d'Atene, godeva della venuta di que' vascelli, i quali per verità nessun bene gli arrecavano. Vero è che più spesso erriamo intorno agli oggetti assenti, a cui diffondesi l'appetito, che intorno ai presenti e

(1) *Lib.* 22.

posseduti da noi, tra' quali ristrignesi il gaudio. Ma supposto che il conoscimento non erri (nel qual senso vuolsi spiegare Aristotile), nè il gaudio, nè l'appetito può rivolgersi ad altro che al bene.

Quanto alla nobiltà, l'apportare il gaudio è forse interessatamente da noi stimata propietà più nobile che l'incitar l'appetito, perchè a noi ella è migliore. Nel resto è per avventura maggior dignità dell'oggetto il tirarsi dietro gli animi con l'appetito, che il pagarli col godimento. Certo così parve al nostro poeta, quando esagerò come eccesso d'orgoglio (il quale orgoglio aspira sempre al più alto) l'abborrimento di recar piacere altrui, dicendo:

Che di piacer altrui par che le spiaccia.

Ma comunque sia, non ebbe mente Aristotile, come intento alla sola dichiarazione, di portar la propietà più nobile, ma la più frequente e più nota. Della frequenza parlai poc'anzi nel primo luogo; della notizia appunto riman ch'io parli ora nel terzo.

La notizia è in noi maggiore intorno al desiderio, che intorno al gaudio. Intendo qui della notizia più distinta e più viva: poi-

chè qualche notizia in genere d'amendue questi affetti nostri tanto domestici chi dubita che in tutti non sia?

Più noto è quello che attualmente si prova, di quello di cui solo ci riman la memoria. Ora nessun tempo è, in cui l'ardore di qualche potente desiderio attualmente non ci riscaldi. Ma non così ad ogni ora ci piovono attualmente le rugiade del gaudio, almeno grande e sensibile. Adunque ci suol esser noto con più chiarezza il desiderio, che il gaudio in genere; il che basta per me: quantunque, allorchè, conoscendo, per esempio, la bontà della visione celeste, vien da noi appreso come fine il gaudio ch'ella può recarne, e il desiderio speciale di questo gaudio è appreso da noi come un mezzo giovevole per conseguir questo fine, in tal caso quel gaudio particolare possibile ci sia più noto, che quel desiderio particolare possibile, come voi discorrevate.

Dico finalmente, che l'appetito è la prima propietà del bene. Il provo in amendue i membri della distinzione da voi usata. E quanto all'intenzione della natura, basterammi di mostrare ch'ella non abbia in cia-

scun bene posta la virtù d'allettar l'appetito, a fine che da quel bene medesimo si tragga il gaudio; perchè indi apparirà che il dar gaudio non è fine di ciascun bene particolare, e della forza datagli di farsi appetire. Nell'ordine dell'esecuzione mostrerò, che per lo più l'appetito precede al gaudio.

Quanto al primo, la natura non fece desiderabili tutti i beni con intenzione che un tal desiderio in ciascun desideratore fosse consolato col gaudio. Arrecherò prima l'esempio nelle cose inanimate. Tutti i gravi desiderano il centro; e pure, non che tutti, a pena un sol punto indivisibile il può godere. Nondimeno un tale appetito del centro, benchè non appagato col godimento, è cagione di molti beni alle cose gravi. Ma lasciamo ciò, perchè il presumere di saper divisare gli appetiti de' corpi insensati è forse non minore audacia che il voler dichiarare, come faceva Apollonio Tianeo, il linguaggio degli animali irragionevoli. Proverò lo stesso per tanto degli appetiti che sono in noi. Inserì la natura negli uomini vaghezza di dominare, non perchè voglia o possa ella soddisfare a una tal vaghezza in ciascuno, essendo necessario che pochi re-

gnino e molti ubbidiscano, ma perchè un tale affetto rende ciascuno e pronto a soffrire il tedio, per altro fastidiosissimo, di proveder a' bisogni altrui, e studioso d'adoperare in pubblico beneficio, a fin di esser giudicato abile a comandare con profitto de' sudditi. Adunque la natura vuol sì che i beni sieno da tutti appetiti, ma non che da tutti sieno goduti. Il che fa ella a pro di noi stessi, e però con affezione di madre, non con invidia di matrigna.

Veniamo all'ordine dell' esecuzione. È vero che in tutti i mortali qualche atto di gaudio precorre ad ogni appetito; e voi acutamente il provaste. Tuttavia per un bene, in cui ciò avvenga, cento milioni di beni son prima desiderati che goduti. E così vi concedo che qualche particolar godimento esperimentato da noi nel ventre materno, in quella prim' ora che abbiamo senso ed affetto, va innanzi a tutta la moltitudine degli appetiti; ma voi altresì dovete concedermi che la maggior parte degli appetiti va innanzi alla maggior parte de' godimenti. Ed in somma fra mille cose buone non ve ne ha una, che non venda il suo gaudio ad anticipata mercede di lunghissimo

desiderio, e che, a guisa d'una Rachele, non faccia comperare con una stentata servitù le sue nozze. Onde a ragione i misteriosi favoleggiatori fecero che l'immediato figliuolo di Venere, cioè della bontà (che la bontà, non solamente la bellezza, riconobbero figurata in Venere alcuni platonici) fosse l'Amore, cioè a dire l'appetito; e che, nipote di lei e figliuolo dell'Amore, nascesse poi da Psiche, cioè dall'anima, il Diletto, il quale è sinonimo del gaudio nella significazione già tra noi patteggiata di questa voce.

Capitolo XIII.

Si compone la definizione del bene coll' appetito e col gaudio; e si definisce primieramente il bene finale fisico, mostrandosi che dalla notizia di questo pende la definizione così del bene utile, come del morale.

Ma, se vi aggrada, facciamo una pace simile a quella de' Romani e de' Sabini, i quali nel pacificarsi unirono insieme quelle forze, che l'une contra l'altre avean combattuto. Anche noi serviamoci e dell' appe-

tito, e del gaudio insieme per la spiegazione che andiamo investigando. E per cominciar con ordine più distinto, procediamo, secondo le regole del definire, da' concetti più oscuri verso i più chiari, in questa maniera.

Il concetto del bene onesto e morale è il più oscuro, come quello che suppone già noto il concetto del bene fisico e naturale; poichè il bene onesto ci si palesa finalmente con questi termini: *ciò ch' è maggior bene fisico alle cose ragionevoli, ch' ei si conformi al piacere della natura;* onde il bene onesto nella sua descrizione involge il concetto del bene fisico maggiore, come voi, signore, eccellentemente ieri spiegaste. Ora, se ciò è vero, certo è poi che in ogni genere è prima noto il positivo, o vogliam dire l'assoluto, che il comparativo, cioè il maggiore o minore. A cagion d'esempio, convien ch'io intenda prima che cosa è bianchezza, s'io voglio discernere fra due bianchezze qual sia maggiore. Adunque prima vuolsi intendere il concetto del bene fisico, ed indi del bene fisico maggiore e per conseguente del bene morale, che sta fondato in una tal maggioranza del bene fisico.

Oltre a ciò, essendo tra i beni fisici al-

tri mezzi, altri fini, il concetto del *mezzo* suppone già noto quello del *fine*. Poichè *mezzo* si definisce: *quello che ha virtù di cagionare in qualche maniera il fine.*

Il primo concetto adunque vuol essere del bene fisico finale. Or a formare questo concetto uniamo ciò che per le due contrarie parti abbiam disputato, e formiamolo in tal maniera: *ciò che, conosciuto senza errore, ha per se medesimo e non per solo rispetto de' suoi effetti, ch' egli, quando è lontano, muova appetito, quando è presente, cagioni gaudio.*

Abbiamo dunque sopra la natura del bene l'una delle due maniere scientifiche, con le quali dicemmo potersi rischiarare ancora i concetti delle cose manifeste per lor natura, cioè con additarne gli effetti che ne proviamo. Segue di passare all'altra, cioè alla divisione, e cercare quali sieno i beni naturali e finali, di cui, siccome dianzi io proposi, intendo in primo luogo di favellare.

Capitolo XIV.

Riferisconsi le tre famose opinioni de' dogmatici, degli accademici e degli scettici intorno alla cognizione umana.

Sorse allora il Saraceni con dire: un altro punto mi par che vi resti in mezzo; ed è il vedere, se in verità noi abbiamo veruna regola in terra di ravvisare il bene e il male. Poichè non ha molti giorni che mi venner lette le dubitazioni pirronie di Sesto Empirico. Certo quelle ragioni, ond' egli procura di mostrar vacillanti le colonne maestre di tutto l'umano discorso, e specialmente di quella parte che professa di scernere il bene dal male, confesso che d'ora in ora fecero almeno vacillare il mio debole intendimento. E vorrei pure imparare una volta senza inviluppi di vocaboli astratti, nè valevoli ad aprir l'intelletto, ma solo a chiuder la bocca, la quale non può impugnar ciò che l'animo non intese; vorrei, dico, imparar con quai penne l'ingegno nostro spicchi i suoi voli nelle vaste regioni della verità sconosciuta; con qual economia, nascendo egli mendico d'ogni notizia, sappia e dapprima fondarsi

qualche peculio sul nulla, e poi, mercatantando quel peculio sì tenue, sappia tesoreggiarsi in sì poca vita tante scienze. Nè vi paia la mia domanda straniera dalle materie presenti. Perciocchè ben vi ricorderete, che la dialettica, cioè quest' arte di trafficare che ha l'intelletto, fu chiamata da Aristotile *organo*, o vogliam dire, istrumento delle scienze tutte, e i suoi problemi fur da lui appellati appoggi e sostegni non meno dei problemi morali che degli speculativi. Onde que' filosofi, che paragonarono tutta l'umana sapienza all' uovo, dissero che nel bianco, di cui si genera l'animale, rappresentavasi la necessità dell'etica; nel rosso, ond'ei si nutrisce, l'alimento che l'intelletto riceve dalla speculativa; e nella scorza, che l'uno e l'altro contiene, e senza il cui sostegno si disperderebbono quelle due parti più molli, l'appoggio che ricevon dalla dialettica le soprannominate due discipline. Però la cognizione della dialettica vuol necessariamente precedere anche alle morali dispute: non già di quella dialettica tutta scagliosa di metafisiche asprezze, che non ha di vera dialettica se non il nome; ma di quella, che per mezzo di manifesti principii, insegna, o

vuole insegnare, di fissar con salda scienza il mercurio non mai fermo de' controversi problemi.

Quel che voi richiedete, soggiunse il Querengo, è oltre al peso impostomi dal signor cardinale. E quando a lui paia di stabilir prima (siccome pare anche a me) questo punto, il carico dovrà toccare al p. Andrea, più di me versato in così fatte sottigliezze speculative.

Così facciasi, disse allora il cardinale; perciocchè a me altresì par di stare al buio in questa materia, che pur dee esser luce di tutte l'altre. Ed è poi dovere che un tal Roscio, come il p. Andrea, non sia venuto al teatro mero spettatore, e non anche attore.

Il p. Andrea senza indugio con atto di riverenza rispose: io reputo maggior umiltà l'esser pronto ad ubbidire anche in ciò che supera le mie forze, che il voler testificare con la disubbidienza essermi nota la picciolezza delle forze. Ma innumerabili sono le opposizioni di Sesto Empirico, generali e speciali, contra l'efficacia dell'umano discorso; e il risponder a tutte non sarebbe conforme alla opportunità, nè al tempo. Onde e per questo rispetto, e sì ancora perchè

non ho fresca gran fatto la ricordanza di esse, come già esuli dalle scuole; proponga il sig. cavaliere quali gli paiono bisognose di soluzione.

Ed accennando il cardinale al cavaliere che così facesse, egli prese a dire in questo tenore.

Tre furono, come sapete, le famose opinioni dell'antichità intorno alla forza dell'umano discorso.

L'una s'appella de' *dogmatici*, quasi *decisori*, perchè ascrissero all'intelletto giuridizion di decidere con sicura ed irrevocabil sentenza sopra le quistioni propostegli. In tale schiera annoveransi non pur Aristotile co' suoi peripatetici, Zenone co' suoi stoici, ma la maggior parte degli antichi filosofanti. E qual maraviglia, che i segnaci della professione letteraria, imitando la solita parzialità d'ogni artefice verso il propio mestiere, sieno concordi in attribuirle un pregio sì segnalato?

L'altra fu la sentenza degli accademici, nominati da un certo semideo *Academo* (1), adorato in quella selva, in cui essi andavano ritiratamente a filosofare. Principe di questa

(1) *Diog. in vita Plat.*

setta è Platone. Egli induce ne' suoi Dialoghi per lo più Socrate suo maestro a svergognar gli arroganti sofisti di quella età, i quali ad ogni quesito improntamente rispondevano con sicurezza, nè d'altra cosa più temevano, che di mostrarsi timidi nel sentenziare; e fa ch'ei convinca per dubbiosa ogni lor proposizione, benchè a primo aspetto evidente. Perciò stimossi, che Platone riputasse incerta ogni verità, conforme al celebre dettato del predetto suo maestro, che si gloriava solo per esser consapevole del suo non sapere. Credesi tuttavia, che Platone, sì nel Timeo, come in altri luoghi, molte verità risolutamente affermasse. Ma certo è, che Arcesila, capo dell'accademia di mezzo (con tal nome la distinguono dalla vecchia di Platone e dalla nuova di Carneade), recava in forse tutte le proposizioni, affermando, che nè pure nella probabilità l'una vantaggiavasi sopra l'altra. Ed in quest'ultimo punto da lui discostossi la novella accademia, che nacque figliuola di Carneade, come accennai.

La terza rinomata opinione fu degli *scettici*, che tanto val come *cercatori*, originata da Pirrone eliense. Costui di povero

dipintore alzò stendardo, e diventò condottiero d'una squadra di filosofi celebrati. Impugnò egli la certezza e la probabilità di tutte le proposizioni, salvo quelle di cui abbiamo di presente l'esperienza nell'anima, cioè: *io ora sento doglia*, o *sento diletto:* ed *ho una tale apparenza nell' immaginazione.* Tutto il restante negava, che apparisse all'intelletto di lui più vero che falso: allontanandosi egli dall'accademia di mezzo (almeno da molti de' seguaci di lei), mentre neppur questa proposizione affermata da Arcesila: *tutte le cose ugualmente sono incerte*, era da lui approvata: ma dicea, che siccome i medicamenti purgativi discaccian dal corpo insieme con gli altri umori eziandio se stessi, così gli argomenti da lui recati discacciavano dall'intelletto la persuasione non pur delle altre cose, ma non meno di quegli stessi argomenti. Nominaronsi però gli allievi di lui, secondo che ho riferito, *scettici*, o *cercatori*, come coloro che non professavan disperazione, o certezza di non trovar la scienza o la probabilità, a guisa de' secondi accademici, ma che ancora le stavan tracciando, con egual dubbio s'elle ci fossero, o non ci fossero. E così tutti gli

argomenti portavansi da costoro con protestare, ch' erano mere apparenze sovvenute alla loro immaginazione, senza però stimarle più vere, che false, ma puramente bastevoli a far sospendere qualche giudizio, al quale traesse gli animi alcuna apparente ragione opposta.

Capitolo XV.

Gli scettici, col negare ogni certezza e probabilità, vantavansi d' aver trovata la quiete, in vano cercata dall' altre sette.

Con tal protesto generale, che s' intendesse replicato in ogni loro detto, soggiungevano poi aver essi per tal via della loro *epoche*, o vogliam chiamarla *sospension del giudizio*, ritrovata quella imperturbabilità cotanto cercata indarno dall' altre sette. Ed in ciò esser loro avvenuto, come ad Apelle, il quale studiatosi lungamente in vano di esprimere al naturale la spuma del cavallo, al fine con impaziente iracondia gittò sulla tela i colori quasi ostinati e disobbedienti: e 'l caso allora, miglior artefice dell' arte istessa, ciò che non aveva con lunghezza saputo fare il pennello, in un attimo per

eccellenza dipinse. Così dicon essi aver loro per lunga età procurato di rinvenir la certezza de' veri beni e de' veri mali, affinchè poi, seguendo quelli e schifando questi, si liberassero dalle passioni che ne tormentano. Ma tutto in vano, per due capi: l'uno è, perchè tale scienza non si è mai potuta acquistare in maniera che ne renda sicuri; come dimostrano sopra ciò le contrarie opinioni e di vari uomini e d'un istess'uomo in vari tempi: il secondo è, perciocchè nè meno, posto ch'ella s'acquistasse, è poscia in nostra balìa il congiungerci con quegli oggetti che abbiamo riconosciuti per buoni, e il separarci da quelli che abbiamo riconosciuti per mali.

Al fine, (soggiungevan gli scettici) rimanendo sè con egual incertezza sopra la bontà o la malizia di tutte le cose, aver con tale ignoranza ottenuto quel che vanamente sperarono sì gran tempo dalla indagata scienza. Poichè a nulla già più anelavano con la cupidità: di nulla stavan solleciti con la gelosia: nessun timore faceva che impallidissero o che tremassero, originandosi tutte queste passioni dalla sola credenza che un tale oggetto sia per noi pro-

fittevole o pernicioso. Anzi a quegli stessi mali che la presente esperienza per mali ci manifesta, come sono i dolori attuali del senso, esser la scettica ignoranza un potentissimo lenitivo; poichè purga essa le frecce loro da quel veleno, con cui le attossica l'opinione che noi abbiamo o di qualche altra loro malizia presente non esperimentata dal senso, o de' nocumenti che sieno per apportarci in futuro. Nel resto il presente dolore, come presente, è sempre leggiero. Chi può negarlo? Se noi pensiamo a que' miseri seppelliti prima che morti, nel toro infiammato d'Agrigento, ci sentiamo raccapricciar le carni solo in volger la mente allo spasimo di quell'inferno terreno. Ma se ci figuriamo ch'essi intendessero la pena non dover durare oltre a quell'istante in cui la soffrivano, senza lasciar in loro alcun lieve danno o nel corpo o nell'animo o nella riputazione, incontanente si raffredderà la misericordia che sentivamo di loro, nè ci parranno infelici. Il tormento futuro anticipato da noi con l'aspettazione, il quale può esser lungo ed eterno, e non il presente, sperimentato da' sensi ch'è momentaneo, ci fa smaniare. Quel reo che sta sulla corda,

e, per liberarsi, fa gettito della vita e della fama in confessar l'ignominioso misfatto, non è mosso a ciò dall'avidità di sottrarsi al dolor presente; poichè questo non può già farsi che non sia stato. Onde se il reo sapesse che quello è l'ultimo istante dell'ora tormentatrice, gioirebbe come salvo, più tosto che confessar come disperato. La tema del futuro gli si rende intollerabile, e quasi il priva di libertà. Or da sì crudeli angoscie (vantansi costoro) liberò gli animi la *scettica* disciplina.

Capitolo XVI.

Famoso scettico Sesto Empirico: argomenti suoi disuguali di forze; e perchè.

Tra i seguaci di questa setta Laerzio annovera i più celebrati poeti e filosofanti de' tempi eroici. Ma tacciamo di loro, i quali non è sì certo che l'abbracciassero; o almeno in difesa di lei nulla ci lasciarono scritto.

Nobile fautor di sì fatta scuola fu poscia Sesto chiamato *Empirico*, quasi sperimentatore, siccome colui che alla sola espe-

rienza presente, secondo l'opinion di Pirrone, acconsentiva per vera.

Gli argomenti di lui, e per ispiegamento della propia sentenza, e per oppugnazione delle contrarie, e per troncar i nervi di tutte le speculative e pratiche discipline, sono infiniti, ma disuguali assai fra loro di polso (1). Di che si scusa egli, allegando, che siccome i medici non porgono a tutti gl'infermi d'uno stesso male gli stessi medicamenti, ma a'malati più leggieri danno elettuari meno operanti, a'più aggravati applicano più veementi rimedii, così non tutti gli animi infermi dall'opinion di sapere voglion curarsi d'un modo. Le malattie più radicate, quali sono de'filosofi grandi, che per sottigliezza d'ingegno e per lunghezza di studio si son tenacemente fissati nelle loro credenze, ricercano antimoni intellettuali d'efficacissima purga: le meno internate infermità degli uomini dozzinali ed agevolmente arrendevoli richiedono solo i siroppi di rose e le medicine benedette. Nè io penserò di far torto a quelli che mi odono, con trattarli come infermi difficilmente

(1) *Lib.* 3. *Pyrrhon. c. ult.*

curabili di quella che dagli scettici si nomina malattia.

Costoro (disse il Querengo, per temperare la serietà colle facezie) mi riducono in mente ciò che avvenne ad alcuni passeggieri amici miei, mentre viaggiavano per mezzo di certi popoli montuosi ne' confini dell'Italia. Ivi la soverchia umidità fa nascere a tutti un gozzo deforme. Avvenne però che quivi alcuni fanciulli, i quali non avevano mai più veduto sembiante di forestiero, cominciarono a derider quei viandanti, perchè non avevano il gozzo, come tra noi si farebbe ad un guercio o ad un nano. Ma le madri più compassionevoli sgridaron tosto la cattivezza de' figliuoli, dicendo loro: dovreste, in cambio di beffeggiar questi poverelli, piuttosto ringraziar Dio che v'ha fatti nascer con tutte le membra. Or tale parmi la carità degli scettici in voler guarire i filosofi dalla sapienza, quasi da indisposizione. Certo e questi due che v'ascoltano, e voi medesimo siete aggravatissimi d'una tale infermità. Mettete dunque pur mano ai rimedii più efficaci che abbia la spezieria di Pirrone.

Così mi preparo a fare, seguì ridendo

il Saraceni: e però in breve ristringerò i più robusti argomenti di cotal setta; non perchè io non conosca che sono falsi, ma perchè vorrei conoscer la cagione per cui son falsi.

Capitolo XVII.

I due fondamenti della scienza umana sono la relazione del senso e il negoziato del discorso. E come con molti argomenti la prima dagli scettici venga impugnata.

I due fondamenti della scienza umana sono la notizia che s'acquista dalle relazioni del senso, e quella che ne germoglia poi con la fecondità del discorso.

Contra l'una e l'altra s'armano gli scettici, argomentandosi di escludere ogni *criterio*, o ci aggradi chiamarlo *giudicatorio*, legittimo e certo, per mezzo di cui possa l'uomo alcuna verità stabilire.

E quanto alle relazioni de' sensi, procurano di screditarle, come di testimoni non autorevoli e legittimamente convinti d' infinite contrarietà e menzogne. È forza, dicono, che sieno fallaci i sensi.

Primieramente, perocchè, essendo i vi-

venti sensitivi fra loro di sì varia natura, di sì vario temperamento, di sì vari organi, non possono a tutti apparir gli oggetti allo stesso modo. E non proviamo in noi stessi che per alcune malattie o alterazioni nell'occhio nostro ci sembrano o pallide o sanguigne le cose dagli altri giudicate per candide, e che dalle varie compressioni e da' vari sollevamenti della pupilla ci si cambia l'apparenza nella grandezza, nella figura e nel numero degli oggetti? Lo stesso accade negli altri sensi. Un picciolo ristringimento d'orecchi, un umoretto che vi cali, altera notabilmente l'esperienza de'suoni. Il diverso temperamento del cerebro fa che da uno s'appelli puzzo quel che dall'altro si chiama odore. Al febbricitante pare amaro quel vino che a lui sano pareva dolce. Un' acqua che da una mano infiammata si reputa fresca, da una mano gelata si stima calda. E pure certo è che nel temperamento, nella figura, nella durezza e nell'altre qualità ritroviamo assai maggiore differenza fra gli organi sensitivi d'uno e d'un altro animale di specie e d'origine tanto dissomiglianti, acquatici, terrestri, pennuti, minutissimi, va-

stissimi, nati a viver nel ghiaccio o nel fuoco ed in ogni propietà discordanti, che non è già mai fra gli organi d'uno e d'altr'uomo. E ciò si conferma eziandio con qualche sperienza, che in lor veggiamo. Chi negherà, per esempio, che a'cavalli ombrosi non appariscano le cose visibili diversamente che agli altri? Or quello che l'esperienza ci dimostra in alcuni animali, la ragione accennata ci rende verisimile in tutti. Per tanto è credibile che le immagini degli oggetti medesimi cagionino in ciascun di questi animali, per la somma diversità del sensorio, apparenza differentissima; siccome veggiamo che l'istess'erbe, entrando nella diversità degli stomachi loro, convertonsi in membra tanto diverse, quali son per esempio, d'un uomo, d'un uccello e d'un lupo, che mangiano lo stesso grano.

E se ciò è, può bene avvenire che i sensi di tutti s'ingannino, ma non che di tutti s'appongano: anzi fra un milione di contrarie apparenze una può esser la vera, tutte le altre necessariamente sono false. In quella maniera che s'io guardo un oggetto per uno di questi vetri a facette, che mel rappresenta in più luoghi, può ben

esser ch' egli non sia veramente in alcun di quei luoghi, ma non può mica essere che in più d'uno egli sia, e che in tutti gli altri, ove io lo veggo, non mi gabbi. Quale sciocchezza dunque d'un uomo fia l'avverare senza alcun fondamento che quest'unico senso veridico, il quale solo appena possiamo opinar che si dia, sia toccato a lui, e fabbricar su questa nuvola formata col vento della sua arroganza e con la nebbia della sua cecità, le immense macchine degli umani discorsi? Ma senza chiamare in questo giudizio i bruti, non proviamo in noi stessi quanto ci scherniscano l'ombre e i risalti delle pitture? quanto le distanze? quanto la special natura del mezzo traposto fra l'oggetto e la vista; come è, per esempio, un vetro triangolare? quanto l'accrescimento o la diminuzion della luce? Sì che siamo astretti di confessare variarsi per ciò l'apparenza e della grandezza e della figura e del colore stesso in ogni momento, mentre in ogni momento il moto del sole, un increspamento d'aria, lo sporgersi o il ritirarsi dalla nostra pupilla, operano che l'oggetto sia più o meno illuminato, più o meno lontano, e che l'imma-

gine di lui per varia strada giunga negli occhi. E benchè spesso queste diversità, come picciolissime, non sien avvertite da noi, tuttavia non possiamo negarle. Perciocchè, se, per esempio, lo scostamento d'una larghezza di capello nulla variasse l'apparenza dell'oggetto, nè meno variar poi la potrebbe un altro scostamento uguale, e così nè il terzo nè il quarto nè innumerabili: de'quali è finalmente composta ogni vastissima lontananza. Dunque eziandio le apparenze diverse del medesimo oggetto sono infinite, ed una sola al più di loro può esser non ingannevole. E non sarà egli insensato colui, che del senso, come di verace, si fidi?

Molte di così fatte diversità son leggiere, è vero, come già dissi; ma, per leggiere che sieno, qualche bugia del senso necessariamente contengono. E dall'altra parte, della sua verità non abbiamo in verun caso veruna prova. Aggiugni che spesso ancora sì fatte diversità son grandi e notabili. Onde l'accorto dipintore, rappresentando un mucchio uniforme di neve, una tela uniforme d'argento, non per tutto asperge il color bianco ugualmente, ma

la parte ch' ei finge nel sito men illuminato è da lui spruzzata d' alquanto nero, perchè sa che il naturale oggetto imitato da lui cotale appunto si scorge in quella parte dall'occhio, qual se un mezzano colore il tingesse tra il nero e il bianco. E per lo contrario, s' ei vuol ritrarre una tavola d'ebano, o pur un nero damasco percosso dal sole, molto di bianco vi mescola; e diversissime figure dipinge, se un medesimo oggetto intende egli di fingere in questo o in quel sito, e guardato da questa o da quella parte. E per avventura quell' arte esercitata da Pirrone, com' io narrai, gli scoperse l'infedeltà delle apparenze sensibili. Che più? Il corno di caprio, che ritenendo l' unione delle sue parti si stima nero, diviso in minutissime raschiature appar bianco; l'argento dall' altro lato e bianco si dimostra quand' egli è intero, e s' avvien che il medesimo sia lacerato, nelle sue minuzzaglie nero il diresti. E perchè dobbiamo noi maggior fede all' aria, la qual ci rappresenta il remo diritto, che all' acqua, in cui egli si rimira torto e spezzato? Un senso, dicono i dogmatici, corregge l' altro: e il tatto mi rende certo che il remo anche in acqua

è diritto. Bene sta: ma se un senso corregge l'altro, perchè non piuttosto diciamo che gli occhi correggono il tatto, facendone accorti ch'egli s'inganna in giudicar diritto quello ch'è storto? Anzi, perchè più ingenuamente non confessiamo che, contrariandosi i testimoni fra loro, nessuno merita d'aver credenza?

Ma prendiamo gli oggetti propi d'un senso, dei quali l'altro non ci può dar veruna contezza. Qual maggior evidenza dagli occhi abbiam noi che azzurro sia un drappo, che il cielo? Or se i filosofi prendon licenza di negar la verità del secondo, ed affermano che il cielo per la sua incorruttibil natura non è capace delle prime qualità, nè per conseguente de' veri colori che da esse fioriscono; perchè dovremo con egual prova, e non più, tenere il primo per manifesto, cioè che un tal vero colore alberghi nel drappo?

Di più, se mi si promette di non far (ciò ch'è opposto ad ogni giustizia) che sia giudice lo stesso avversario, cioè la credenza degli uomini priva di bastanti ragioni, contra la quale muovon lite gli scettici; io vi negherò francamente, che una cosa ap-

paia pur a due uomini allo stesso modo. Oh che? tutti non dicono la neve bianca? Piano: vorrei saper come gli uomini hanno potuto notificarsi l'un l'altro ciò che intendono per nome di *bianco*; giacchè un intelletto non può penetrar nella testa altrui. Solamente, cred'io, comunicaronsi scambievolmente questa notizia con additarsi tra loro uno stesso oggetto, e con dir che quello si chiama *bianco*. Or, se per avventura (chè nol sappiamo) tutte le cose che a Pietro paiono nere, a Francesco paresser bianche (e così dico degli altri oggetti sensibili), avverrebbe che gli uomini convenissero in uno stesso nome di bianco, additandosi l'un l'altro la stessa neve, lo stesso latte: benchè in fatti di cotal nome formassero interiormente concetti non pur diversi, ma opposti, senza potersi di ciò avveder già mai.

Capitolo XVIII.

Si argomenta ancora contra la forza del discorso, e specialmente contra l'uso dell' induzione.

Nè l'ampiezza delle materie, che restano tra di noi da trattare, nè la perspicacia di chi m'ascolta permette o richiede ch'io mi dilati. Vengo però a disaminare, se zoppichi ancor l'altro piede, con cui l'intelletto discorre, cioè la forza della conseguenza; la quale ardisce dalle sentite cose inferire ciò che mai sotto al senso non cadde. Prendiamo un di quei discorsi che paiono i più alla mano e i più manifesti: poichè se in questi ritroveremo notte cimmeria, non fia mestiere di tentar quelli, che agli stessi dogmatici sembran caliginosi.

Il tatto ha provato che i fuochi scaldano: vedesi un fuoco da lungi, il quale individualmente all'esperienza del tatto mai non soggiacque. Or l'intelletto così procede: *tutti i fuochi scaldano; quello è fuoco; adunque riscalda.* Non è egli questo un argomento de' più convincenti e più chiari? E pur io dubito, che questo fuoco abbia

maggior fumo che luce. Interrogo primieramente: se nel nome di *fuoco* voi comprendete la medesima propietà di scaldare, o pur intendete la sola apparenza visibile, che agli occhi da lontano si rappresenta. Se il primo, voi con vizio supponete nella minore ciò che si dee provar nella conseguenza, mentre affermate: *quello è fuoco*, senza averlo toccato e provato caldo. Se il secondo: per grazia ditemi, come sapete, che tutti gli oggetti d' una tale apparenza visibile scaldino. Mi risponderete: perchè le passate sperienze del tatto me n' assicurano. Ha egli il tatto sperimentati ad un per uno tutti gli oggetti che paion tali alla vista, e fra gli altri questo di cui or discorrete, o no? Il sì non l'affermerete; e se l'affermaste, seguirebbe appunto che in virtù del discorso nulla di nuovo inferiste non saputo per avanti dal senso. Se confessate di no; come dunque prendete voi per certa quella proposizione: *tutte le cose apparenti all' occhio in tal guisa scaldano?* Perciocchè, siccome a falsificar la proposizion generale basta la falsità d' un solo particolare; così anche la incertezza d'un solo particolare basta per renderla incerta. A cagion d'esem-

pio: fin ch' io dubiterò se in Epiro sia una fonte la cui acqua raccende le fiaccole estinte, siccome è fama, dovrò dubitar parimente di questa proposizion generale: *nessun' acqua ha virtù d'accendere il fuoco.*

Mi direte per avventura: tutti gli altri simili oggetti di cui ho fatta sperienza, riscaldavano; ed in questo non ho alcuna ragione in contrario. Bene; fate per tutto ciò, se potete, l'argomento in forma, come ricercasi all' evidenza scientifica: *tutti gli altri simili a questo riscaldavano; in questo non appare diversa ragione; adunque anch' egli riscalda.* Sarà un sillogismo di cinque termini, che nol farebbe il più rozzo fanciullo che studi le sommole.

Questa impugnazione è una lancia d'oro, che getterà di sella quanti mai argomenti in forma dipendenti dall' esperienza del senso verranno in campo.

Capitolo XIX.

Provasi che l'induzione è inabile a cagionare non pur l'evidenza, ma la probabilità.

Ma gli avversari, esclusi dal palazzo illustre della scienza, a cui aspiravano, cercheranno forse ricovero nella oscura ed affumicata casa della probabilità; e diranno così: *almeno è probabilissimo, che in quest' oggetto avvenga ciò che in tutti li altri a lui simiglianti ho io esperimentato; ma in tutti ho esperimentata la virtù di scaldare; adunque è probabilissimo ch' ei riscaldi.*

Già cominciamo a trasferir la contesa dai dogmatici ad una parte degli accademici, che, negando la scienza, concedean la probabilità, come riferii. Andiamo avanti.

Per grazia, chi ti ha rivelata la tanta probabilità di quella maggiore? Non vedi tu, ch'ella è un'arrroganza dell'amor propio, quasi che la natura foss'obbligata a far che l'esperienze occorse a'tuoi sensi fossero regola d'ogni cosa, e che niuna specie d'oggetti potesse abitar nel tenitorio del mondo, senza pagar prima il tributo alla tua cognizione? Non incontri ognora tu forse, o nella

propia esperienza, o nella narrazione dell'altrui voce, o nella lezione de' libri non letti prima, cose nuove ed ignote a te per l'innanzi? E queste cose nuove nelle quali t'abbatti, non hanno qualche propietà simile a quelle che ti erano di già conte? Sì, nel vero. E pure con le predette propietà tu non vedesti già mai congiunte queste altre, che ora trovi congiunte con loro: altrimenti nessuna novità in tali oggetti discopriresti. Adunque tutto dì avviene di trovare in cose per altro simili alle già esperimentate, qualche dissomiglianza da tutte loro.

Nè accade allegare, che delle propietà diverse apparirà sempre qualche diversità di ragione; perciocchè questa medesima diversità di ragione, che trovi nuovamente di così fatte dissimili propietà in cose per altro simili, è una dissomiglianza da tutto ciò che tu per l'addietro sperimentasti.

E così sempre quella gran probabilità della tua maggiore crolla e cade per terra.

Veniamo agli esempi. Chi non avesse uditi mai pappagalli, putte e cotali uccelli, crederebbe contrassegno infallibile dell'esser uomo l'articolar la favella per l'esperienze

fatte da lui: e pur non è vero. Tutti gli altri animali muovono la mascella di sotto. Adunque chi non arà notato il contrario nel coccodrillo, potrà stimar ciò propio universalmente d'ogni animale, con tanta ragione, con quanta egli stima lo scaldare propio del fuoco: e s'ingannerà. In fatti ogni specie di cose ha le sue particolari propietà diverse da ogni altra specie, e però remote dall'esperienza a chiunque di quella specie determinata non ha contezza.

Capitolo XX.

Nessun può assicurarsi di non esser in dimenticanza, in sogno o in follia.

Oltre a che, sei tu veramente certo di non aver mai provato alcun oggetto simile a questo nel rimanente, e che non riscaldi? Non potrebb'esser che l'avessi provato, ma ciò non ti ricordasse? Certo no: mi dirai; perchè ho fedelissima la memoria. Dimmi: l'aver fedeltà di memoria non vuol dire in sostanza non dimenticarsi del saputo una volta? Or se tu per sorte d'innumerabili cose ti fossi dimenticato, nulla t'accorgeresti di questa dimenticanza; altrimenti già

la tua non sarebbe dimenticanza, ma ricordanza. Per tanto diresti, come ora di', che hai fedelissima la memoria, ma falsamente il diresti. E chi sa che ora non ti avvenga lo stesso? Chi sa che tu non sia pazzo? che tu non sogni? Chi delira e chi sogna non se ne avvede; anzi talora costantemente asserisce il contrario. Così tu faresti. Ed in tale stato, dimenticandoti d'infinite cose avvenute, e fingendone con la depravata immaginazione falsamente mill'altre, ne trarresti sciocchissime conclusioni.

Capitolo XXI.

Specialmente il discernere i beni da' mali è impossibile, non valendo a ciò per argomento nè il parer de' più, nè il parer de' saggi.

Alla fine, per toccar quello che più intimamente appartiene al congresso nostro, se l'altre verità sono oscure, gli oggetti della morale son tenebrosi. Qual pietra di paragone potrà mai distinguere i beni veri da' falsi?

Non l'approvazione de' più; i dogmatici il dicono in questo proposito stesso: *Cum*

de vita beata agitur, non est quod mihi illud discessionum more respondeas: Haec pars maior esse videtur. Non tam bene cum rebus humanis agitur, ut meliora pluribus placeant: argumentum pessimi turba est (1). La maggior parte degli uomini preferisce il vizio all'onesto, la maggior parte vive barbaramente.

Non il parer de' più saggi; perchè questo nome di saggi tocca a coloro che soglion più conoscer il vero. Adunque prima convien raffigurare il vero dal falso per altro indicio, e poi quindi riconoscere il saggio dal temerario e dallo stolto.

Chi parve saggio in filosofare ad un secolo, siccome errante fu abbandonato dall'altro. Quegli Anassagori e quei Melissi, che adorò per numi d'ingegno l'antica Grecia, caddero di stima per gli argomenti di Platone. Le idee di questo, in suo tempo sì ricevute, che Aristotile a rifiutarle stimò bene spesa gran parte de' suoi trattati, ora son fole di romanzi nell'opinion della scuola. E perchè l'esperienza passata non ci dee (secondo la regola degli stessi avversari)

(1) *Sen. de vita beata c.* 2.

instruir del futuro e farci pronosticare che sorgeranno altri filosofi, i quali torranno le corone di fronte a questi gran nomi, che ora fanno la parte del re nella scena della fama? L'età moderne fecero vedere a noi, che alcuni popoli del nuovo mondo avevano anch'essi i loro Aristoteli, i lor Platoni. È giunta colà nuova gente; e con ragioni più sottili ha estinta l'antica riputazione di quegli autori; ed ha repentinamente trasfigurata la lor filosofia in follia agli occhi di sì gran parte dell'uman genere. Rimane ancora una immensità di sconosciuto paese, da cui può aspettarsi che un giorno venga nel nostro clima qualche nazione superiore d'ingegno a tutte le nostre, la quale faccia da' posteri derider per forsennati quei filosofoni, che oggidì s'ammirano da noi per oracoli.

CAPITOLO XXII.

Benchè i popoli e i savi ora conosciuti si ammettessero per legittimi giudici, la discordia fra loro è tanta, che non si può sentenziare.

Ma quando pur nell'approvazione de' beni vogliamo per tribunale inappellabile i soli popoli, e i soli filosofi conosciuti ora da noi; tuttavia, per la contrarietà de' voti converrà pronunciar l'antico: *non liquet.*

Prima il dimostro considerando un individuo medesimo in vari tempi. Ad uno stess'uomo giovane, vecchio, di mezza età, sano, infermo, paiono buone contrarie cose, anche in ordine ad un medesimo stato, pentendosi di ciò ch' elesse, e ripentendosi poscia degli stessi suoi pentimenti. Nè si vede perchè meriti più fede l'uomo allor ch'egli è sano, in dir che il malato per guarire dovrebbe tollerar la sete; che lo stess' uomo quando è malato, il quale, mentre ne fa prova e così ne ha miglior notizia, giudica l'opposto.

Ma qual diversità poi troviamo in considerar vari popoli e vari legislatori? Le

stravaganti opinioni ed usanze intorno alla propagazion della specie non meritano qui udienza. Sesto nel terzo libro (1) diffusamente le narra. Parliamo di materia che non lordi il ragionamento. Il mangiar carne d'uomo, che a noi e ad Aristotile par sì bestiale, non pure a molti popoli è consueto, ma da quella sì divina Stoa fu permesso. Anzi a Crisippo sembrò stoltizia il gettar via qualche membro troncato ad un uomo vivo, e non piuttosto, mangiandolo, rendergli la perduta vita. Gli Sciti uccidevano i lor genitori, tosto che arrivassero a sessant' anni. Ed alcuni gli difesero con l'esempio delle crudeltà adorate dalla Grecia, di Saturno contra Celo, e di Giove contra Saturno lor padri. Solone fe lecito agli Ateniesi l'omicidio de' figliuoli. I Lacedemoni, professori d'una virtuosissima disciplina, concedevano il furto, e solo punivano la balordaggine di chi vi si lasciava corre. Nè mancherebbono apparenti ragioni per colorar queste usanze. Alcune ingegnosissime vid'io in una scrittura di monsignor Ciampoli. Ed egli veramente mi pare un di quei

(1) *C.* 24. *et* 25.

prodigiosi intelletti, a' quali non ogni secolo ne aggiugne un eguale; intelletto fertile di così alti pensieri, e copioso di eloquenza sì maestosa e gagliarda, che puossi attribuir a lui quell' elogio di s. Agostino verso Platone (1): *Ita locutus est, ut quaecumque diceret magna fierent, et ea locutus est, ut, quomodocumque diceret, parva non fierent.*

Ma, tornando alla materia, quindi conchiudon gli scettici una somma incertezza, così del bene, come del male. Convenire dicono bensì all' uomo d'accomodarsi all' usanze della vita comune, ma senza però asseverare ch' elle sien buone o ree: e dover egli, ricevendo con indifferenza d' opinione ogni evento, rendersi per tal via imperturbabile da tutte le procelle della fortuna.

(1) *Contra academicos*, c. 17.

Capitolo XXIII.

Rispondesi al precedente discorso: e prima si mostra che gli scettici ne' loro stessi principii si contraddicono, e son costretti d'ammetter certezza e probabilità.

Il silenzio del cavaliere fu quasi una tromba che invitò il p. Andrea ad entrar nello steccato: il quale parlò così. Accorta elezion di soldati è stata la vostra. Lasciaste ne' padiglioni la turba de' più codardi e più deboli, che col fuggire o cadere non servon se non a levar l'animo o la vergogna a' migliori, e conduceste in fazione poca milizia, ma molta forza. Ho notato, che non toccaste pur uno di quegl'infiniti sofismi, che in Sesto Empirico posson forse abbacinar gli occhi degl'idioti, ma letti e derisi da un uomo dotto rendon a lui ridicola tutta quella dottrina, e fanno ch'egli tra cotanta mondiglia getti insieme come spazzatura l'oro d'alcuni gravi argomenti. A questi argomenti da voi con sommo giudizio eletti ne avete aggiunti molti del vostro, e specialmente avete fatta la punta ad alcune saette, che nella faretra di quell'autore lan-

guivano ottuse. Di più, ricordandovi che questa è pugna di filosofi, e non torneo di sofisti, non vi siete curato che ciascun cavaliere faccia di se pomposa mostra nel campo, ma, stringendoli insieme, gli avete spinti robustamente all' assalto; e sol tanto di leggiadria avete loro permesso, quanto era utile non per l'apparenza, ma per la vittoria: ben conoscendo voi, che l'unico fine, e così l'unico pregio dell' eloquenza è il persuadere a chi ode. Coloro i quali, eziandio là ove la materia e gli uditori nol richiedono, voglion tuttavia miniar di contrapposti e spandere in figure ogni lor pensiero, rendendo in tal modo annoiati e non docili gli ascoltanti, fanno appunto come se uno scalco per ornar le vivande le colorisse di cinabro ingrato al gusto e pernicioso allo stomaco. Io tanto più volentieri ardirò di contraddirvi, quanto voi medesimo vi dichiaraste desiderarmi non approvatore, ma contradditore di ciò che dovea provare la vostra lingua con riprovazione del vostro intelletto.

In primo luogo cercherò di convincer ne' suoi principii medesimi la scettica pertinacia; perciocchè allora poi dovranno gli

stessi scettici applaudere come ad aiuto, e non resistere come ad offesa, alle risposte che apporterò de'lor sottili argomenti, quando si vedranno costretti a provvedersi di corazza contra quei medesimi strali ch' essi fabbricarono.

Per convincerli adunque, prendo quel che da lor si confessa, cioè che bisogna nell'operare conformarsi con gli usi della vita comune: e quando nol confessassero con la voce, o il confesserebbon co' fatti, o presto pagherebbon la pena della sciocca ostinazione. Ne dubitiamo? Se non cercassero e non prendessero l'alimento, se non evitassero l'urto degli animali feroci, se non esprimessero i lor bisogni, e non chiedessero l'aiuto altrui, tosto gli abbandonerebbe la vita, come quella che ad ogni ora, eziandio nelle bestie, è bisognosa di cautela e d'industria per conservarsi. Ed in questo proposito fu graziosa la beffa onde un faceto medico schernì Diodoro, che negava darsi il moto locale con questo sofisma: *o il corpo muovesi dov' egli è, o dove non è; non dov' egli è; perchè, se già vi è, non si muove ma sta fermo: nè dove egli non è; perchè dove non è non puote operare: adunque è im-*

possibile che si muova. Ora essendo costui una volta caduto, e smossasi perciò una spalla, di gran fretta ricorse al medico per curarsi e narrògli il caso. Allora l'arguto medico replicò che ciò non poteva essere; perciocchè, o egli era caduto nel luogo dov'era, o dove non era, recitandogli tutto il suo celebre sofisma da capo. Ma l'afflitto dialettico il supplicò che, per Dio, lasciando quelle ciance da parte, venisse a'medicamenti.

È bene adunque, per confession degli scettici, il conformarsi colla vita comune. Or io chiedo a Pirrone ed a Sesto, onde sappiano essi che ciò sia bene; qual sia il criterio con cui abbiano giudicata questa verità; come sia lor manifesto, che in formar questo giudicio non sognino o non delirino. Oltre a ciò domando loro per qual via conoscano qual è la vita comune: se col senso, esser il senso menzognero; se col discorso, non trovarsi come il discorso possa pervenire a far noto l'ignoto. In somma tutte le cavillazioni scettiche si rilanciano contra quest'unica proposizione, che, loro mal grado, son costretti d'affermare.

Quindi io inferisco, che non è vero star

costoro nell' equilibrio di quell' *epoche* o sospension di giudicio tanto da essi magnificata con superbo avvilimento di se stessi, per truffare coll' ostentata ignoranza il titolo d' unici sapienti nel mondo. Se non credessero, che questo è pane e che quello è serpente, non moverebbono il braccio per mettersi in bocca l'uno, e non ritirerebbono il piede per fuggire i morsi dell'altro. Se non riputasser bene o male, salvo il diletto o la molestia presente, non si priverebbono di molti piaceri, nè prenderebbono molte molestie presenti, per provedere al futuro: non eleggerebbono la fatica di camminare il verno alla tramontana, la state al sole, per fornirsi di vitto, di vestimenti, di danari, e di ciò che in avvenire può esser di giovamento. Or se credono la verità di questi oggetti con tanta fermezza, che non pongono in dubbio il tollerare in grazia loro gravissimi stenti, ne crederanno ancora degli altri, a cui non son questi superiori nella evidenza.

Che parlo io d'evidenza? Nemmeno alla probabilità resistevan costoro con indifferente giudicio, nè avevano più che gli altri ricinto l' animo di rovere o di macigno.

Facevano essi o no seminare i lor campi? E perchè, se non per la probabilità della futura ricolta? Vegliavan essi le notti in vergar le carte e divolgavano i lor concetti alla fama? E perchè, se non per la probabilità di persuadere e di piacere?

Capitolo XXIV.

Si definisce che cosa sia evidenza: e mostrasi ch' ella si trova in molte proposizioni, e più in quelle che da tutti si credono senza prova. Obbligo de' dogmatici non è il provarle, ma il difenderle dalle opposizioni contrarie.

Ma consideriamo la cosa nel suo primo concetto. Quando tu neghi l'evidente scienza, o intendi ciò che tu neghi, o pur non l'intendi.

Se non l'intendi, avverrebbe a me nel contender teco la beffa che avvenne ad un galantuomo, il quale, passando per una strada e sentendosi all'improvviso ingiuriare villanamente da una finestra, sfidò con furiosa voce a quistione qualunque avesse contra di lui profferite cotali ignominie. Ma to-

sto gli fu da' ridenti convicini significato che le parole erano uscite da chi non ne formava concetto, cioè da un pappagallo avvezzato a profferirle per giuoco dal suo padrone.

Ma, se l'intendi, accordiamoci nel significato di questa voce, e poi disputiamo. Evidenza è una tale apparenza, che non lascia mai dubitar l'intelletto della sua verità. Nè di questa apparenza convien sempre di chiedere la ragione; non potendosi nelle ragioni procedere in infinito: il che poc' anzi ne insegnò monsignore. Ma, siccome negli oggetti del guardo una parte della camera, per esempio, è visibile per la luce che le si ripercuote dall' altra, e così per lunga mano, fin che finalmente arrivasi ad alcuni corpi visibili per la luce propia e natìa, col cui spargimento essi rendon visibili gli altri; allo stesso modo negli oggetti dell'intelletto una proposizione si fa evidente per l'altra, e così per lunga serie; ma finalmente perviensi ad alcune proposizioni evidenti per se medesime e quasi fiaccole accese dalla natura per illuminazione dell'altre proposizioni oscure.

In quella guisa per tanto che gli scet-

tici concedon per evidente: *io sento dolore: io ho la tale apparenza nell'animo;* benchè di questa loro evidenza non rendano altra ragione, se non, che sentonsi determinati a creder così; nella stessa maniera succede in tutte le verità per se manifeste. Perchè cred'io che ogni cosa o è, o non è? perchè credo che 'l tutto è maggior della parte? Se mi domandi perchè? in ragion di motivo e d'argomento che ciò mi provi, non v'ha *perchè*, essendo queste verità note per se medesime. Se il tuo *perchè* richiede solo qual si sia cagione, da cui prenda l'esser suo il mio atto di credere; rispondo: perchè la natura ha determinato l'intelletto umano alla credenza di tali oggetti; o: potrebbe la natura averne ingannati in ciò. Ella pure ci ha determinati a non dubitare di tale inganno; siccome tu se' determinato a non sospettare d'inganno, mentre credi che senti dolore o diletto. Quindi saggiamente Galeno (1) riprese gli scettici e gli accademici insieme, con dire che, negando essi la certezza d'ogni credenza, ripugnavano alla natura. Non

(1) *De optimo genere dicendi.*

ho io dunque obbligo alcuno di provar la verità di queste proposizioni, nè parimente di tutte l'altre, alle quali ogni uomo dopo attenta considerazione de' termini è determinato di consentire. Ma solo mi convien disciorre qualche tua oggezione, che della loro falsità volesse convincermi; il che poco appresso cercherò di porre in effetto.

Capitolo XXV.

Vari generi d'ineguale evidenza. Come ne appaia che non sogniamo nè vaneggiamo.

Or in quella maniera che siamo determinati a credere alcune proposizioni con evidenza di nessun dubbio adombrata, la quale chiamasi *evidenza metafisica*, perchè nemmeno in ordine alla soprannatural potenza di Dio sospettiamo di poterci gabbare nel creder cotali proposizioni: così anche siamo determinati a crederne altre con un velo di dubbio tanto sottile, che non compare se non ad occhi cervieri. Questa seconda s'appella *evidenza fisica*, perchè siamo persuasi che solo per soprannatural miracolo una tal credenza nostra possa fallire.

Chi di noi può star ambiguo se ora ve-

glia? (già sentite ch'io entro nella risposta delle vostre opposizioni.) Non abbiamo già di ciò tanta certezza con quanta sappiamo

Ogni contraddizione e falsa e vera, (1)

per citar un verso del vostro Dante; ma tuttavia niente ci sentiamo tirati o a credere il contrario o a sospendere la credenza.

Nè vale il dire che, s'io sognassi, non me ne accorgerei, anzi sentirei la medesima fidanza di non sognare, e che però mi si prova che ho cagione di dubitarne ancora di fatto. Perchè in verità ora io esperimento una cognizione così chiara e così distinta di tanti oggetti ordinati, qual mai non mi ricorda che m'abbian portati i sogni: onde i passati errori da me presi nel sogno non mi danno probabil cagione di sospettarmi errato ancor di presente. E così, cessando ogni valevol motivo in contrario, mi basta per la mia parte che la natura mi determina (come ciascuno proverà in se) a tener le presenti mie apparenze per vere e non per sognate.

(1) *Paradiso*, *canto* 6.

Allo stesso modo escludesi ora da me il dubbio di vaneggiare; quando nè le presenti mie apparenze son tali, che di lor natura mi permettano un cotal dubbio; nè a questo dubbio mi può costringer la memoria o de' miei stessi delirii nella malattia, o di quelli da me veduti in altrui. Imperocchè una tal memoria mi si rappresenta che nè io nè altri in simile stato facessero azioni sì regolate, discorsi tanto uniti e seri, e con tanta chiarezza di cognizione, quale ora io provo.

Anzi, rammemorando al presente io il mio modo d' intendere ne' miei sogni, o delirii, lo raffiguro per molto dissomigliante da quello che ora sperimento in me stesso. La qual dissomiglianza tra le apparenze del sogno e della vigilia riconoscerà ciascuno, il quale con sottile avvertenza le paragoni. Nè perchè queste diverse maniere d' apparenze e d' intendimenti non abbiano i lor nomi particolari, onde possano distinguersi nel disputar con altrui, restano però men chiare alla interna isperienza di ciascheduno: in quella guisa che, se le qualità del caldo e del freddo non avesser nella favella nomi distinti, o s' io non sapessi il linguag-

gio oppur fossi muto, non però la differenza di essi mi sarebbe punto ascosa al conoscimento.

Capitolo XXVI.

Dall' evidenza delle proposizioni immediate si passa a quella del discorso; e si mostra come spesso dal concordare in un principio condizionato nascon famose discordie tra' filosofanti nelle conseguenze assolute.

Ciò basti sopra l'evidenza delle proposizioni immediate: or vengo al discorso. Egli (come dicevate) ha per seme la relazione del senso; per madre la fecondità della mente. Quanto al primo, è cosa degna d'osservazione che la concordia in una proposizione condizionata è stata spesso l'origine di gran discordia fra le intere fazioni de' filosofanti nelle proposizioni assolute. Anzi se quella condizionata fu falsa, tutte quelle assolute, fra loro discordanti, furono false. Per esempio tanto a Zenone, quanto a Tullio parea che, se Dio sa tutto il futuro, non v'ha in noi libertà. Zenone aggiunsevi per minore: *ma Dio sa tutto il futuro;* e

conchiuse: *dunque non si dà libertà.* Cicerone al contrario: *ma noi abbiam libertà; dunque a Dio è ignoto il futuro* (1). Amendue falsamente. Mille altri esempi io potrei recarne; ma non fa mestiere cercarli fuori del caso nostro.

Epicuro, Protagora, Arcesila, Pirrone consentirono in questo principio: *se il senso può errare, ogni nostro discorso rimane incerto.* Vi aggiunse Epicuro: *talora i nostri discorsi son certi, dunque non si gabba il senso giammai.* E quindi inferì: *il senso mostra che'l sole sia grande intorno ad un piede e non più; tanto dunque e non più egli è grande.* In tutto ciò convenne Protagora: ma veggendo che a diverse persone, o alla stessa in diversi tempi un oggetto mostrasi in diverse sembianze, stimò per conseguente che tutte quelle sembianze diverse o talora contrarie, ed altre infinite che potrebbono mai apparire, fossero veramente nella materia; ma che, secondo la varia disposizione del senso, or una, ora altra a questo o a quell'uomo si palesasse. E così l'uomo fu da lui nominato misura del vero,

(1) *De divinat.*

asseverando che quanto all'uomo appariva, tanto era vero.

Ma Pirrone ed Arcesila, congiungendo quello stesso principio condizionato con una minore contraria alla conseguenza de' primi, ne colsero conseguenza contraria alla lor minore, dicendo: *ma il senso erra: adunque di nulla abbiamo evidenza.* E perchè gli epicurei opponevano ad Arcesila e agli accademici:

> Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit
> An sciri possit, quo se nil scire fatetur (1);

Pirrone ammise la conseguenza; ed in ciò dissentì da Arcesila, mentre nè pur volle concedere esser ciò manifesto: *che nulla sia manifesto.*

Capitolo XXVII.

Il senso non erra mai; e così parve a s. Agostino.

Io mi accordo co' primi nell'affermare che il senso non erra mai. E questa fu appunto l'opinione, a cui s. Agostino inchinò ne' li-

(1) *Lucret. lib.* 4.

bri scritti da lui contra gli accademici. Non già inferendone con la ignoranza d'Epicuro e di Lucrezio (degno frutto della geometria dispregiata) che il sole non sia maggior che d'un piede, (1) ma con apportar quella distinzione che, accennata pur da essi talora, più sottilmente usata fu dal santo Dottore in loro difesa. Raccontando Lucrezio nel quarto molte apparenze in cui sembra che il senso sbagli, soggiugne:

Cetera de genere hoc mirando multa videmus,
Quae violare fidem quasi sensibus omnia quaerunt:
Nequidquam; quoniam pars horum maxima fallit
Propter opinatus animi, quos addimus ipsi;
Pro visis ut sint, quae non sunt sensibus visa.

Ma s. Agostino, come schermitore assai più perito, molto meglio seppe difendersi con questo medesimo scudo. Ne reciterò qualche pezzo che penso d'averne a mente (2): *Age; si dicat epicureus quispiam: nihil habeo quod de sensibus conquerar: iniustum est enim ab eis exigere plusquam possunt: quidquid autem possunt videre oculi, verum*

(1) *Lib.* 3. c. 10. e 11.
(2) *Loco cit.*

vident. Ergone verum est quod de remo in aqua vident? prorsus verum. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renunciationis arguerem; non enim viderent quod talibus existentibus causis videndum fuit. Quid multis opus est? hoc de turrium motu, hoc de pennulis avium, hoc de ceteris innumerabilibus dici potest. Ego tamen fallor, si assentior: ait quispiam. Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas; et nulla deceptio est. Non enim video quomodo refellat academicus eum qui dicit: hoc mihi candidum videri scio: hoc auditum meum delectare scio: hoc mihi iucunde olere scio: hoc mihi sapere dulciter scio: hoc mihi esse frigidum scio; e ciò che segue. In somma dice s. Agostino potersi risponder, che 'l senso altro non riferisce, se non, che v' ha un oggetto il qual muove in lui una tale apparenza: e tutto ciò è verissimo: l'intelletto poi, aggiungendovi talor di suo, ne fa pullular conseguenze erronee. Ed al solito de' padroni che gettan la colpa de' loro errori sopra i ministri, accusa il senso del proprio fallo.

Porta il pregio di spiegar bene questo

punto poco avvertito e rilevantissimo alle quistioni dell'anima. Tu opponi che il senso di quel malato, a cui si è sparso del sangue dentro gli organi della vista, l'inganna in ridire che gli oggetti sieno colorati in sanguigno. Qual concetto formi tu del *color sanguigno* profferendo questo vocabolo? Non altro, cred' io, se non quello che prendesti dal senso. Poichè alla nostr' anima Dio non infuse le immagini degli oggetti, siccome agli angeli; ma nascendo ella come una tela senza colori, il senso poi vi dipinge ciò ch' egli va negli oggetti sperimentando. Altro dunque intender non puoi per *color sanguigno,* se non ciò che il senso provò di esso. Ma il senso altro non provò mai, se non che egli da non so quale oggetto sentì fare in se una tale apparenza; dunque l'intelletto, non avendo altra notizia di tal colore, se non quella che diègli il senso, per color sanguigno non può intender altro, se non ciò che fa nell' occhio una tale apparenza.

Capitolo XXVIII.

Come l'animo prende occasione d'errare dalle vere relazioni del senso.

Ma deesi oltre a ciò notare, che l'intelletto non intende per color sanguigno ciò che fa questa apparenza una volta per qualche insolita circostanza, ma ciò che la fa ordinariamente per sua natura nelle circostanze comuni. Or qui entra l'errore dell'intelletto (o del senso interno, chè per ora nol distinguerò dall'intelletto) nel giudicare. L'occhio rivela all' intelletto di Pietro d'aver ora una tale apparenza. E l'intelletto, avvezzo ad esperimentare, che per lo più ciò che all'occhio di lui appare in tal modo una volta suol apparir tale anche agli altri per sua natura nelle circostanze comuni, raccoglie con questa fallace probabilità dalla vera ambasciata del senso una falsa conseguenza mai non affermata dal senso. Così avviene quando ei giudica il sole di sì breve grandezza. L'occhio allora non erra : anzi il matematico, il quale ha l'intelletto purgato da ogni altro errore intorno alla distanza del sole, ed intorno all'apparenza che dee ren-

der un oggetto sì grande in tal lontananza, cava da questa verace relazione del senso una conseguenza verissima intorno alla grandezza solare, e piuttosto sarebbe ingannato dall'occhio, s'egli vedesse il sole in altra sembianza. Ma l'idiota non consapevole di queste circostanze particolari notate dal matematico, ed uso a provar che gli oggetti così apparenti all'occhio una volta, come ora il sole, appaiono tali ancor nelle circostanze comuni, ed in vicinanza non pure all'occhio, ma insieme al tatto, inferisce da tal visione con falsità lo stesso giudicio del sole. Per tanto l'errore nasce tutto nell'intelletto, che giudica potersi applicar al sole e ad altri pochi oggetti, ne'quali sbaglia, ciò ch'egli ha provato in molti; cioè che quali appaiono una volta, tali con picciol divario appaiono sempre nella vicinanza comune. E tutti gl'inganni, che da tal guisa d'inferir si ricevono, soglion chiamarsi inganni del senso (come gli appellò Aristotile, religiosissimo conservatore de' modi comuni di favellare), cioè originati dall'esperienza del senso congiunta con l'ordinaria minore che vi accoppia l'intelletto per trarne la conclusione.

E, benchè in ogni picciola variazione di lontananza o di sito l'apparenza si varii, come voi sottilmente notaste, e provaste con la perizia che avete nella pittura; tuttavia queste picciole varietà d'apparenza non si chiamano volgarmente sbagli del senso, come quelle che non fanno sbagliar l'intelletto, il quale non è avvezzo che gli oggetti apparenti in un modo una volta, l'altre volte eziandio si mostrino in quel modo senza verun picciolo divario, ma senza divario grande; e però questo solo esclude nella conseguenza ch' egli deduce.

Nel resto, che l'error nostro nell'inferire in un caso ciò che siamo avvezzi di sperimentare negli altri casi, chiamisi dal nostro intelletto, per sua riputazione, inganno del senso oppur dell'oggetto, il cavai la prima volta da un'antica storia manoscritta, che in una recondita libreria mi capitò alle mani. Quivi si racconta, che siccome noi, consueti a ricever le immagini degli oggetti dall'aria, diciamo che l'acqua ne gabba in rappresentarci rotto il remo allorch'egli è sano, così quando gli dei conversavan con gli uomini udissi che le Sirene e i Tritoni da Giunone invitati ad uscir a diporto nell'aria,

regno di lei, si querelaron poi con essa, ch' ella nel suo tenitorio lasciasse commettere tante fraudi contro la vista altrui. E quando vennero a spiegar più distintamente la lor querela, videsi che, come soliti a vivere attuffati nell' acqua ed a ricever dalla trasparenza di questo elemento le immagini, presupponevan di certo che quelle apparenze tramandate dall' acqua fosser le vere, e che le diverse, le quali esse trovavano in aria, fosser le false; nè facendo le sottili distinzioni degli ottici intorno al rompimento delle linee visuali, indubitatamente si persuadevano che, per esempio, la parte del remo immersa nell' onda sia quella che appare fedelmente alla vista, ma che l' occhio resti gabbato dall' altra parte sollevata nell' aria. Già intenderete l' allegoria della favola.

Capitolo XXIX.

Si prende opportunità di sciorre una opposizione di Platone contro la pittura.

Spero che più volentieri consentirete al mio discorso, quando io vi mostri ch' egli assolve da una calunnia di Socrate appresso

Platone (1) quell'arte da voi e dal vostro Pirrone sì onorata e diletta, la qual nominammo pur dianzi, cioè la pittura. Condanna quel filosofo, come vi ricorderete, nei libri della Repubblica tutte le professioni che hanno per fine l'imitare, e fra esse due specialmente, la pittura e la poesia, salvo la lirica. Queste arti, dic'egli, nulla sanno di ciò che imitano; poichè se il sapessero, impiegherebbonsi in far le cose vere, non le apparenti. Così nè il pittore intende la natura di tanti corpi naturali ed artificiali ch' ei rappresenta, e però nessuno con verità ne sa egli formare: nè il poeta, descrivendo medici, capitani, legislatori, uomini graziosi al popolo, sa come alcun di questi mestieri si faccia. Il che si scorge in Omero, che fu eccellente rappresentatore di così fatti personaggi; nè per tutto ciò lasciò scolari di medicina come lasciògli Esculapio, nè per lui fu vinta giammai battaglia, nè pose leggi a città, come Caronda o Licurgo, nè seppe acquistar col popolo tanto di grazia, che non gli convenisse di mendicare poveramente il vitto col canto. Aggiugne, che

(1) 10. *De Rep.*

l'imitazione di queste arti si conforma con gli errori del senso, e non colla verità della ragione. E però se il pittore dipinge un letto, nol forma qual è, correggendo gli errori della sua vista coll'arte del misurare gli oggetti lontani, ma tale il figura, quale al suo occhio falsamente apparisce. Alla stessa maniera il poeta non rappresenta le cose come sono in verità, e secondo il dettame della ragione, la qual ci mostra che nè la morte, nè verun altro accidente della fortuna è gran male degno di afflizione e di pianto; ma ce le rappresenta come elle paiono alla parte irrazionale e bestiale ch'è in noi. E però ci fa vedere un Achille avvilito nelle lagrime e nel dolore per la morte incontrata valorosamente da Patroclo in servigio della patria; successo degno di congratulazione e di festa, non di compassione e d'affanno.

Ma tutta questa invettiva quanto ha di maraviglioso, tanto ha di falso. A fine di riggettarla conviemmi uscire alquanto dalla materia, per venir poi a quella difesa della pittura che dal precedente discorso voglio cavare; poichè della poesia nè cade ora a nostro proposito il pigliar la tutela, nè po-

trebbe farsi ciò senza molta lunghezza.

Dico per tanto che l'imitare per via d'immagini non vuol dire far un altro individuo della medesima specie. Perciocchè l'immagine e l'idea sono cose per lo più diverse tra loro di natura. L'imitare adunque vuol dire produrre col suo lavoro alcuni effetti sensibili (e specialmente i più cospicui, quali sono le apparenze fatte alla vista) che sogliono ritrovarsi nella sola cosa imitata. Onde se avviene che que' medesimi effetti s'incontrino altrove, tosto svegliano nell' immaginazione la ricordanza di quella cosa in cui sola ordinariamente si trovano, e dell' altre propietà di lei, che in essa fummo soliti di sperimentare; in quella maniera appunto, che il colore di quella rosa ch' io veggio là da lontano mi fa rammentare dell'odore che ora io non sento, ma che altre volte ho sentito, quando un oggetto di tal colore mi è stato vicino alle nari.

Ciò stabilito sopra l'imitazione generalmente, vengo alla pittura. E dico, che quell'arte non dee sprezzarsi, perchè non sa produrre tutte le propietà della cosa imitata, come, per esempio, l'odore, il sapore, la morbidezza, e l'altre qualità d'un pomo,

quando ella ne forma il ritratto. Che, se ciò è, dovrà sprezzarsi ancora in Platone l'arte del favellare; quell'arte, dico, per cui egli fu paragonato agli dei ed al maggiore degli dei; poichè l'arte del favellare altro non è che un genere d'imitazione, ed altra propietà dell'oggetto imitato ella non produce nel suo lavoro, se non questa, di risvegliar l'immagine di quell'oggetto nell'animo, come fa l'oggetto stesso quando è presente. Forse perchè una disciplina non comprende tutte le propietà del soggetto suo, dee tosto ella condannarsi come ignorante, o rifiutarsi come disutile? La geometria, che altro sa, che altro insegna de'corpi, se non le propietà delle lor misure? L'astronomia ci dichiara forse de'cieli e delle stelle più avanti che le grandezze e i movimenti? Della sostanza e di tante altre qualità degli obbietti loro nulla dimostrano, nulla intendono. E pure queste scienze son ivi da Platone sì commendate.

Ma vengo a quel che risguarda la nostra materia. È falso che il pittore nell'imitare aduli gli inganni popolari del senso, e tradisca la verità conosciuta dal discorso. Perciocchè il pittore imita una propietà del letto (ritengo l'esempio di Platone), non del letto

in qualunque modo, ma del letto collocato in tal sito, e guardato per un tal verso. Ora in così fatte circostanze è verissima propietà del letto il produrre nell'altrui vista una tale apparenza. Dunque il pittore imita una verissima propietà della cosa rappresentata, mentre col suo pennello sa fare un'opera che produca ne' veditori una tale apparenza. E perchè il senso mai non erra, ma bensì talora il discorso, come poco fa ho cercato di provare, molto più s'assicura dalla falsità il pittore, ponendo nella sua immagine quelle propietà dell'oggetto vero, le quali esperimenta l'evidenza del senso, che se vi ponesse quelle, che ne va con dubbiose ragioni congetturando il discorso.

Capitolo XXX.

Come faccia l'intelletto a cavar di suo qualche nuova verità dalle relazioni del senso. Nè a ciò bastare quel principio: ogni cosa o è, o non è. *Qual sia la forza di tal principio.*

Ritorno alla materia proposta. Con questa dottrina rimangono assoluti i sensi da tutte l'imputate bugie, ma ci resta la più

dura difesa, cioè di quella verità che l'intelletto per mezzo del discorso aggiugne di suo nella formazione delle scienze. Ed in questo io confesso, che le ragioni da voi opposte convincon per falsa non già l'evidenza scientifica, ma bensì la maniera comune con cui suole questa evidenza spiegarsi. Molti pretendono che tutti i primi principii si riducano a quegli universalissimi: *ogni cosa o è, o non è:* e: *non può avvenire che una medesima cosa sia e non sia.* Voglion, dico, che questi principii sian protei, ma non ingannevoli, che in tutte le facce di verità si trasformino; sien la creta per lavorare tutte le statue che sa figurar l'intelletto. Ma io dubito che piuttosto i soprannominati principii sien come l'aria, la quale, per la sua somma arrendevolezza, niuna impronta può ricevere. Così questi principii, per la somma loro, diciamo così, morbidezza o facilità, non posson essere lavorati dall'intelletto. Veniamo alla prova. Fo questa maggiore: *ogni cosa o è, o non è,* indi la minore nota con l'esperienza: *ma G. Cesare ora qui non è.* E così escludo da G. Cesare la prima parte di quel disgiunto contenuto nella mag-

giore. La conseguenza legittima sarà di inchiudere la seconda parte dello stesso disgiunto e dire: *adunque G. Cesare ora qui non è*. Conseguenza vana. Perciocchè, essendo ella per l'appunto la stessa che la minore, le premesse d'un tal sillogismo non fruttano in questo modo la notizia d'alcuna verità distinta da loro, com'è obbligo del buon discorso.

Più avanti: prendiamo l'altro principio: *non può accadere che la medesima cosa sia insieme e non sia*. Pongasi per minore, insegnata dalla esperienza presente: *il cielo ora è*. Per conseguenza ne trarremo l'escludere l'altra parte del disgiunto affermato nella maggiore e conchiuderemo così: *adunque ora il cielo non è*. Ma due negazioni tanto montano quanto l'affermazione; dunque pur qui la conseguenza non sarà in fatti qualche nuova contezza oltre alla minore, ma solo affermeranno amendue che *ora il cielo è*: nulla più, nulla meno.

La forza perciò de'sopraddetti due principii (se pur son due) non è posta in esser eglino premesse pregne d'innumerabili conseguenze, come molti avvisaronsi, ma in due altri effetti giovevolissimi all'umano di-

scorso. L'uno è che l'intelletto è sì strettamente schiavo di cotali principii, che nessuna violenza di ragione in contrario il può far consentire a proposizione, da cui egli vegga che tali principii restin offesi. E quindi avviene ch'egli non può concedendo le premesse, negare la conseguenza d'un argomento in forma. Imperocchè tanto sarebbe far ciò, quanto negar la verità di cotali principii, in cui la forma del sillogismo tutta s'appoggia.

L'altro effetto degli stessi principii è, che nemmeno può l'intelletto per due distinte cognizioni ribellarsi alla verità di essi. E così posso io, per esempio, creder che domani sarà bel tempo, ovvero creder che no, mostrandomisi per avventura qualche verisimilitudine e dell'uno e dell'altro; ma non posso unire in me queste due credenze allo stesso punto e per una persuadermi la serenità di domani, per l'altra la torbidezza.

Capitolo XXXI.

Condizioni richieste a que' primi principii, che sono fonti di ogni discorso, nel quale dall' esser d'una cosa inferiscasi l'esser d' un' altra cosa distinta.

Altra dunque è la moneta del vero, picciola di numero, ma immensa di valore, di cui la natura fornisce il nostro intelletto sin da'natali, e da cui egli poi cava sì grande usura, che quasi gareggia nella ricchezza del sapere con le intelligenze celesti. Il capitale che trafficato ci frutta sì gran tesoro, nell'angustia di sei proposizioni è ristretto. Da queste sei proposizioni deriva tutta la cognizione, che per mezzo d'una cosa acquistiamo d'un' altra cosa da lei nel suo esser distinta. Ed in ciascuna di tali proposizioni quattro condizioni dovranno da me provarsi.

L'una, che a tutti gli uomini, e per poco ancora alle bestie, sieno indubitate. In modo che l'ammetter quelle proposizioni non dovrà esser propio di alcuna setta o nazione, di cui sospettar si possa che l'averle udite asseverar molte volte dagli

uomini riputati abbia assuefatti gl'ingegni a crederle, e che poi la forza della consuetudine paia forza di natura, come spesso interviene. Ma piuttosto mi converrà di provare, che tutti gli uomini diversi di clima, di legge, di religione, d'usanze, nè prima noti fra di loro, sieno tuttavia uniformi e nel credere certamente le verità di tali proposizioni, e nell'operar francamente con la scorta di esse in tutte le azioni umane. Poichè, provando io ciò, apparirà manifesto che la natura, madre e maestra comune, ha dato all'umano intelletto per propietà il credere, come è propietà del ventre appetire il cibo, e degli occhi vedere il sole.

L'altra condizione sarà che, senza queste proposizioni, gli umani discorsi rimarrebbono ciechi; e che però la natura provvidamente le abbia insegnate a ciascuno, come colei che nelle cose necessarie non manca.

La terza condizione, pur essenziale al concetto di primi principii, converrà che sia, l'esser tali proposizioni incapaci di venir a noi palesate dall'esperienza. Onde, affinchè le sapessimo, fu mestiere che la

natura di sua bocca, per dir così, le rivelasse agli animi nostri.

L' ultima condizione, la qual si dovrà provare di tutte insieme, è la sufficienza, cioè che su queste proposizioni, come sopra pietre fondamentali, sostengasi bastevolmente la certezza degli umani discorsi.

Capitolo XXXII.

Propongonsi cinque de' sopraddetti sei principii, quattro evidenti fisicamente, uno moralmente.

Cominciamo. La prima di tali proposizioni è: *nessuna cosa nuova esce in luce da se, ma è prodotta da distinta cagione.* Per esempio: se il mondo cominciò in tempo, conviene che qualche cagione lo producesse; e se Pietro innanzi a cinquant'anni era nulla, fa mestiere che quando acquistò da prima il suo essere, qualche cosa da lui distinta gliele comunicasse.

Il secondo principio è: *dalla stessa cagione affatto (se non dalla volontà) non possono uscire nuove sorti d' effetti.* Prendo in questo secondo principio ampiamente il vocabolo di cagione, in quanto contiene quel-

le eziandio che la scuola nomina *condizioni*. In somma intendo qui d'affermare esser principio: *idem remanens idem, necesse est ut faciat idem:* e *le cagioni, eccetto la volontà, non operan liberamente, ma per necessità di natura.*

Or in ambidue mostrerò le condizioni promesse. Di questi due principii non veggiamo che verun uomo dubiti mai. Anzi l'evidenza che tutti hanno di tali principii è il primiero stimolo al filosofare. Ecco il modo. Rappresentansi all'uomo apparenze nuove; ed essendo egli ammaestrato dalla natura co'due sopraddetti principii, ch'elle uscirono da qualche nuova cagione, comprende però che total origine di tali apparenze non può esser egli stesso, o altra cagione sempre unica ed invariata; poichè nè le ha provate prima, nè cotali apparenze sono atti di volontà; e quindi raccoglie convenire che tali apparenze abbian altra cagione fuori di lui, e diversa dalla cagione delle apparenze precedenti. Per tanto s'aguzza in esso la curiosità del trovarla, come lo stesso nome di *curiosità* dimostra, derivato dalla particella *cur*, che in latino è domanda della cagione.

Oltre a ciò questi principii non posson venire manifestati dal senso, il quale nulla conosce di cotal dipendenza che l'esser d'una cosa ha dall'altra, secondo che bene avvertì Aristotile (1). Onde se la natura non ci avesse intagliati nell'intelletto questi principii, quanto appartiene al senso, potremmo sospettare che le novelle apparenze, le quali ci occorrono a'sensi, nascessero da se stesse o almeno che scaturissero come un fiume dall'esser nostro solamente o da qualche altra cosa da noi distinta, ma unica e sempre uniforme e non da nuove e nuove cagioni. Talchè non potrebbe il nostro intelletto quindi muovere il primo passo per incamminarsi alla notizia de'vari oggetti esteriori.

Vedete adunque come le tre prime condizioni in questi principii concorrono. Poichè l'ultima, siccome io dissi, dovrà mostrarsi quando avrò parlato di tutti.

Non lasciollo andar più oltre il Saraceni, ma lo richiese: perchè eccettuaste voi da cotal principio la volontà?

Perchè, risposegli il p. Andrea, la natu-

(1) 1. *Poet.* c. 24.

ra c'insegna che la volontà è libera. Altrimenti ogni cosa del mondo avverrebbe per necessità fatale, e tutto quello che non avviene e non avverrà di fatto, sarebbe impossibile, come è ora l'ippogrifo, o il centauro. E così le consultazioni, che per dettame di natura facciamo, sarebbono tanto vane ed inutili, come se ora consultassimo se vogliamo popolar di centauri queste campagne. Essendoci dunque insegnato dalla natura, che quel che non è, può essere, e che quel che non vogliamo, potremmo volerlo, sappiamo per conseguente che quando la volontà fa un atto, potrebbe in quelle circostanze medesime far l'atto contrario; e che però ella è potente a produrre diversi effetti senza varietà di cagioni. E se mi rispondete, che sempre alla diversità dell'effetto richiedesi qualche diversità di cagione, ma che il potere libero della volontà consiste in variare o no le cagioni, per trarne in questa maniera l'effetto vario o non vario; la difficoltà ritorna sempre da capo. Perciocchè vi domando, se il variar tali cagioni, quando di fatto non si variano, era un effetto possibile o impossibile. Se impossibile, adunque la volontà non era libera

a farlo: se possibile, adunque una tal varietà era un effetto possibile a farsi dalla volontà con quelle medesime cagioni appunto con le quali non si fece. Questo è quanto al potere della volontà e specialmente della divina. Quello poi che di fatto avvenga nella volontà creata, e s'ella senza ricever alcun vario movimento della prima ed increata cagione venga mai di fatto a variar le sue voglie, è quistione gravissima fra' teologi; nè qui è luogo d'esaminarla. Basta che, toltane la volontà, in qualunque altra cagione è fuori di controversia presso tutte le genti umane il principio da me proposto.

Il terzo principio è questo: *se, dappoichè una tal cosa fu posta, vedemmo sempre mai una tal altra cosa prendere il suo essere, la prima è cagione della seconda.* Eccone l'esempio. Perchè, posto vicino al tatto un oggetto che abbia tale apparenza visibile qual hanno i fuochi, sentiam sempre scottarci, la natura ci determina a credere che quell'oggetto visibile sia la cagione dello scottamento. Nè solo gli uomini, ma le bestie furono addottrinate di così fatto principio dalla natura. E però accarezzano quella mano dopo il cui accostamento han-

no sentito qualche diletto, e mordono quella dopo il cui accostamento hanno sentito dolore. Perciocchè hanno provato, che un tal genere di diletto o di dolore non è seguito in loro mai se non dopo l'accostamento di qualche corpo; onde inferiscono, che quel corpo, il quale si è loro ultimamente accostato, sia stato cagione di quel diletto o di quel dolore, che hanno ultimamente sentito. Ed intorno al ritrovamento delle cagioni molte altre sottigliezze dovrebbonsi per me distinguere, se questa fosse la principal nostra materia, e se alla perspicacia di chi m'ascolta ciò che accennai non bastasse. Anzi, avendomi raccontato il signor cavaliere che monsignor avvertì non aver noi altro diverso concetto del *prima* e del *poi* nel tempo, se non che il *prima* può esser cagione, ma non effetto del *poi*, mi fo a credere, che quanto io dica in ciò, sia stato innanzi da lui molto meglio considerato.

Parimente questo principio è ignoto al senso, come si coglie dall'istessa ragione, onde ciò si è mostrato d'intorno a'due primi. Parimente è necessario al filosofare, non avendo noi altro indizio che questo per

odorar le cagioni. Parimente è comune ad ogni uomo, veggendosi che tutti gli uomini, senza dottrina di maestro, con questo indizio rimangono soddisfatti. E così anche in esso concorrono delle quattro condizioni promesse, le tre che ne'precedenti due principii ho mostrate.

Il quarto principio è: *le cagioni immediate* (eccettuo sempre la volontà) *dalle quali sempre mai per l'addietro abbiamo veduto derivare una maniera d'effetti, produrranno ancora in futuro simili effetti, mentre altra diversità non vi sia che del vario tempo o del vario luogo.*

Non meno questo principio ha certezza fisica, non potendo naturalmente mai esser falso. Non può esser, per esempio, che la neve e il fuoco oggi in questa carrozza non sieno per raffreddare e per iscaldare, come fecero in tutti i passati tempi e in tutti i diversi luoghi.

Le condizioni proposte differisco di provarle in questo quarto principio; perchè, quando avrò recato il quinto, mostrerolle unitamente in amendue, come in quelli, che hanno tra loro gran parentela.

Il quinto principio adunque si è: *quel-*

la schiera d'effetti, che abbiamo sempre veduta nascere da una sorte di cagioni immediate solamente, anche in futuro si produrrà solo dalle stesse cagioni.

Questo quinto principio non ha se non certezza morale. Perciocchè, siccome acutamente provaste voi, signor cavaliere, non è impossibile che una medesima propietà esperimentata da noi per l'addietro solo in un corpo si trovi poi comune ad un altro corpo. Tuttavia, se prenderemo un mucchio d'effetti o di propietà insieme, il qual mucchio per esperienza frequentissima di tutto 'l mondo cognito a noi non si è mai veduto spuntare se non da un genere di cagioni, non si darà esempio che poi si rinvenga comune ad altro genere di cagioni.

Ora è tempo di provare in questi due principii le promesse condizioni. E quanto alle prime due, cioè all'esser ammessi universalmente ed all' esser necessari per la vita, vi dimostro che non pure agli uomini, ma eziandio alle bestie furono e noti e richiesti. Perciocchè come potrebbon le bestie senza questi principii congetturar congiunte le qualità de' sensibili che sempre mai congiunte provarono per l'addietro, e

con una tal congettura regolare i loro movimenti, dilungando, per esempio, il tatto da ciò che agli occhi si mostra fuoco, perchè hanno provato l'effetto suo di scottare? Come potrebbe l'uomo renderle ossequiose alle voglie sue, se col dolore o col diletto, ch' ei faccia succedere in loro dopo alcune sorti d'operazioni, non le inducesse ad esercitare o a tralasciare le medesime operazioni per l'avvenire, e ciò per aspettarne gli stessi effetti che provarono dalle passate? Questa è l'arte, la quale

Expedivit psittaco suum Χαῖρε,
Picasque docuit nostra verba conari (1):

quell'arte che ha fatti ubbidienti i piè de' cavalli alle leggi musicali in Fiorenza, e che faceva astenere dal cibo offertogli sotto l'esperimentata sferza il cane famelico lasciato dal compare in custodia all'avaro piovan Arlotto.

Vero è che le bestie, per l'imperfezione del loro conoscimento, prendono molti errori nell'applicazione di questi principii,

(1) *Per. in Proem.*

mal distinguendo la varietà delle circostanze, nè discernendo le cagioni libere dalle necessarie. Onde, se pur esse hanno qualche scintilla di discorso, egli non è mai sicuro ed infallibile come nell'uomo. Quindi nelle bestie succedono i paralogismi famosi: per esempio, di quel cavallo che, veggendosi nel luogo ove il dì avanti all'istessa ora avea provato diletto, sperò di nuovo lo stesso, e, nitrendo per cupidigia, conquistò a Dario la corona persiana, destinata per comun patto al padrone di quel cavallo, che nel tempo e nel luogo tra lor convenuto prima degli altri nitrisse.

Ed intorno al quinto principio, che col quarto ha grande affinità, secondo ch'io dissi, come potrebbe senza di esso il bracco argomentar dall'odore dove si covi la quaglia che di tal odore è cagione? come potrebbe la lepre dallo strepito che ode inferir la vicinanza del cacciatore?

Neppure in questi principii manca la terza condizione, cioè che nessuna contezza potea recarci di loro l'esperienza del senso. Egli non s'è mai steso a ciò che non ha esperimentato, qual è il diverso tempo, il diverso luogo, il diverso individuo. Onde, se

lume di natura non ci mostrasse che le stesse cagioni, o le simili, appunto dovessero anche in diverso tempo e in diverso luogo generare simili effetti, e che gli effetti simili affatto (con le circostanze da me aggiunte) traggon l'origine da cagioni simili a quelle da cui unicamente gli abbiamo provati originar per l'addietro, tutta l'induzione cavata dall'esperienza preterita servirebbe di nulla: e seguirebbe quello che il signor cavaliere inferiva, cioè che io veggendo il fuoco da lunge, fossi temerario nell'affermare che egli ha forza di riscaldar la mia mano s'io ve l'appresso.

Capitolo XXXIII.

Sesto principio evidente moralmente, e fondamento di tutta la pratica.

Il sesto principio non è più certo che il quinto, potendosi egli parimente falsificare senza miracolo; ma tuttavia è *moralmente* (come dicesi) indubitato, e ad indirizzar le azioni di nostra vita sommamente necessario. Egli è: *che per lo più dalle stesse cagioni o dalle più simili a loro avverrà in futuro, e avviene di fatto, ciò che per lo più*

da esse cagioni o dalle più simiglianti a loro abbiamo sperimentato in preterito. Non ha ciò fisica certezza, come vi dissi; perciocchè le cagioni, le quali per l'addietro non operarono sempre ad un modo (intorno alle quali ha luogo questo assioma), o son libere; e potranno operar sovente nell'avvenire ciò che di rado operarono per l'innanzi: o sono mosse a cagionare da natural necessità; e, mentre hanno operato con difforme tenore, è segno che sono state congiunte con alcune circostanze varie ed ignote a noi, per virtù delle quali hanno variati gli effetti. Onde si può sospicare che tali circostanze a noi non palesi dipendessero da qualche libera cagione, la quale per avventura porti nell'avvenire maggior abbondanza di quelle circostanze di cui fu più scarsa in passato.

Nondimeno questo principio di fatto riesce vero; e Dio per bocca del Savio c'insegna: *sarà quello che fu.* Anzi con questa massima governasi la vita umana; con questa argomenta la prudenza de' governanti ciò che sieno per fare comunemente i popoli nello stato della povertà o della ricchezza, nell'età giovanile o senile, e così dell'altre circostanze. In questa massima fon-

dasi ciò che scrivono i filosofi intorno a' costumi ordinari degli uomini, ciò che rimirano i regnanti nella costituzione delle leggi, ciò che i giureconsulti pesano in prescrivere a' magistrati la norma di giudicar dagl'indicii la verità di que' successi che alla esperienza loro non furono esposti, ciò che i medici, i nocchieri, i capitani e i professori tutti dell'arti di congettura si pongono davanti agli occhi per divisare i documenti de' loro mestieri. Solo consigliere di tutti questi è il passato, indovino sagacissimo del futuro, come intendo che ieri fu nominato da voi.

Quindi appaiono in questo sesto principio le due prime condizioni, cioè l'universale approvazione e la necessità di esso. La terza, cioè il non poter esser provato con l'esperienza antecedente, non può rivocarsi in dubbio, essendo egli piuttosto quel fondamento, per cui l'antecedente sperienza è abile a provar qualche cosa da se distinta.

Capitolo XXXIV.

Proposizione particolare probabile, che, unita all' antecedente principio, regola la vita umana.

A questo universal principio, che di fatto riesce vero, aggiungono gli uomini in ogni caso particolare per dettame pur di natura una minore fallace, ma utile secondo la condizione umana, cioè: *questa volta avviene*, o, *avverrà quello che avviene*, o, *avverrà più spesso, non quello che avviene*, o, *avverrà più di rado*. E la ragione di così pronosticare si è; perciocchè, qualora sappiamo che una cosa contiensi in qualch' una di due moltitudini fra loro dispari di numero, l' intelletto nostro naturalmente la costituisce con l'opinione tra la moltitudine più numerosa. E qui fondansi tutti i vantaggi e tutte l'ingiustizie che posson occorrere ne' giuochi e nell' altre scommesse incerte. Ed in somma questa è la base unica del probabile, il quale da Aristotile in più d'un luogo si definisce appunto: *ciò che le più volte interviene.*

È fallace, come io dissi, questo modo

di giudicare: perciocchè quello che interviene il più delle volte, talora non interviene; onde in quei casi rimarrà ingannato colui, che con la sopraddetta massima formò giudizio, che allora interverrebbe. E però in ogni evento particolare rimane ambiguo all' intelletto, se quell' evento sia per esser uno dei più rari, ovvero de' più frequenti. Nondimeno essendo negata all' uomo maggior certezza del futuro, ha voluto la natura inchinarci a questa regola di non disprezzabile astrologia, da cui prevedeva che ci verrebbe verità più che inganno nel giudicare, utilità più che danno nell' operare. Colui dunque si chiama prudente in antivedere, il quale, osservate tutte le circostanze, pronostica un tale avvenimento, quale da sì fatte circostanze per lo più suol uscire. Colui si chiama prudente nell' operare, che fra i mezzi possibili a lui elegge quelli, onde più frequentemente suol trarsi il fine ch' egli desidera.

Capitolo XXXV.

Difendesi la verità de' predetti principii dalle opposizioni degli scettici.

Eccovi tutta la logica e delle scienze evidenti e dell' arti oscure ed incerte: per intera notizia di cui rimane ch' io vi dimostri la quarta condizione alla quale mi obbligai, cioè che questi principii sien ruote bastanti a condurre il nostro discorso in tutti i sentieri, e che in essi racchiudansi tutti i mezzi termini universali, che ci additò la natura per argomentar dall' essere d' una cosa l'essere di un' altra. Ma per far ciò voglio prima rispondere a quelle scettiche opposizioni del signor cavaliere, che non ho sciolte finora; poichè senza prima sbrigarmi da esse non potrei ben dimostrare in virtù di questi assiomi la sicurezza delle verità e speculative e morali, molte delle quali egli si è argomentato di condannare in perpetuo al fosco dell' ambiguità, ed appunto quelle che sono le stelle polari di tutto il discorso umano.

Ben egli avvertì che due sono i cardini de' nostri discorsi così fisici come morali:

l'esperienza del senso e la forza dell' induzione.

Quanto al senso, già l'ho difeso dalla calunnia di menzognero. Ma perchè ha egli accennato credersi temerariamente da noi che gli stessi oggetti appaiano agli altri quali appaiono a noi; rispondo che forse de' bruti (almeno di molti, in cui vediamo gli organi assai diversi) potrebbesi di ciò stare in dubbio, ma degli uomini è manifesto mercè degli stabiliti principii.

Il dimostro così. Da una parte noi ritroviamo del tutto simili negli altri uomini le cagioni delle predette apparenze a quelle cagioni che le producono in noi, cioè gli oggetti e gli organi: onde bene argomentiamo la simiglianza degli effetti. Dall'altra parte scorgiamo simili gli effetti nei sensi degli altri uomini agli effetti che ne proviamo ne' sensi nostri; per esempio, il disunirsi la vista così negli altri uomini come in noi al mirar la neve, e l'unirsi la vista al mirar l'inchiostro: e però bene argomentiamo esser in loro ed in noi simiglianti ancor le cagioni di questi effetti; cioè simigliante l'apparenza di bianco o di nero,

dalla quale apparenza i sopraccennati effetti proviamo in noi.

Ma già con apportar questo fondamento mi veggo entrato a difender l'altro cardine del discorso, cioè l'induzione, che in secondo luogo impugnaste. Vi mostro per tanto che per vigore dell'induzione legittimamente si prova (non voglio discostarmi dal vostro esempio) che, quel ch'io rimiro da lungi, ha virtù di scaldare. Eccone la dimostrazione coi principii già stabiliti. In tutte l'innumerabili esperienze a me note ho scoperto che una tale apparenza, quale ora io scorgo nell'oggetto lontano, non si produsse giammai ne'corpi, se non dappoich'essi ricevettero quella virtù che riscalda; nè, perduta questa virtù, si è mai conservata quella apparenza. Così per vigore del terzo principio raccogliesi che tal virtù di scaldare fosse la cagione per l'addietro d'una tale apparenza. Per efficacia poi del quinto principio deducesi, che anche di fatto una simil apparenza, che ora io veggo, (come quella ch'è una schiera di molte propietà, contenendo e luce e colore e figura) sia effetto d'una simil cagione.

Nè a distrugger la sicurezza del quarto principio, cioè *che tutte le cagioni immediate (eccetto la volontà) dalle quali sempre abbiam veduti uscir certi effetti, produrrannogli anche in futuro, mentre altra diversità non vi sia che del tempo e del luogo;* nè a distrugger, dico, la sicurezza di tal principio son potenti gli ostacoli da voi proposti. Arrecaste l'esempio del coccodrillo, che solo tra gli animali muove la mascella inferiore. Sì che, dicevate: chi, senza veder questa propietà nel coccodrillo, avesse filosofato con quel principio, arebbe affermato falsamente di lui ciò che in questa parte ha veduto per esperienza in tutto il resto degli animali. Ma vi rispondo, che da vari discorsi fondati e nell' esperienza e ne' principii già riferiti si coglie, che la cagione immediata intera di questo o di quel moto negli animali non è l'anima sola, ma insieme la disposizione degli organi e delle membra. Ora noi veggiamo una somma diversità e di membra e di organi nella fabbrica degli animali diversi, e però una somma varietà fra loro negli altri moti. Onde non avevamo, secondo le leggi di quel nostro quarto principio, sofficiente ragione d'asseverare, che, per

qualche particolare architettura d'organi, anche in questa sorte di movimento non si potesse trovar animale dagli altri dissimigliante. Vi confesso, che, prima dell'esperienza fatta di ciò nel coccodrillo, era in questo caso molto più probabile il falso che il vero; e ciò in virtù del sesto principio, secondo anche quella minore usata comunemente dagli uomini, ch'io portai per fallace, ma utile agli umani discorsi; cioè che in un caso ignoto altronde siamo inchinati a credere, che succeda ciò che abbiam veduto succedere il più delle volte negli altri casi più simili al caso di cui si dubita.

Nè parimente l'articolata favella, che dalle gazze e da' pappagalli e da pochi altri, fuori dell'uomo, ascoltiamo, atterra il quinto principio; cioè *che l'effetto solamente provato per lunga esperienza in una sorte di cagioni immediate, ovunque di nuovo s'incontra, sia indizio infallibile che ivi sia una simigliante cagione*. Io non nego, che chi non avesse alcuna precedente contezza d'animali irragionevoli parlatori, i quali, per esempio, fosser venuti la prima volta dal mondo nuovo, e n'udisse da principio la voce senza mirarne l'aspetto, non avesse grandissimo

fondamento d'asseverare che fosser uomini. Tuttavia non conoscerebbe in tal caso ciò ch' io ricercai alla saldezza di quel quinto principio. Imperocchè le altre esperienze, in virtù del terzo principio, c' insegnano che l' immediata cagione dell' articolata favella nell' uomo è il movimento di tali membra fatto per imperio dell'appetito, al quale appetito sì nell'uomo come nei bruti veggiamo che ubbidisce il moto de' nervi radicati nel cervello. Non mi allargo a portare di ciò la prova, essendo ella esposta a chiunque ha occhi e discorso. Siccome dunque la familiare sperienza non ci lascia ignorare, che anche le bestie son docili all' imitazione di vari movimenti artificiosi dell' uomo, così era non temerario sospetto, che qualche bestia potesse imitar questa sorte di moto particolare; giacchè il belar della greggia, e simili altre naturali lor voci ne fan palese che molte bestie son fornite d' istrumenti per pronunciar alcune delle sillabe nostre: sì che non dovea parerne impossibile, che taluna gli sortisse opportuni a profferirle ancor tutte.

Volete veder che questa disparità ch'io arreco fra la semplice congiunzione, qual

sarebbesi veduta in quel caso della favella con l'esser uomo, e fra la propia, cioè immediata cagione, qual io richiedo alla fermezza del quarto e del quinto principio, non è un mio nascondiglio per sottrarmi alla forza dell'oggezioni, ma una verità, di cui ci ha lealmente istrutti la fedel maestra natura? Noi non abbiamo provato verun animale che digerisca il ferro, salvo lo struzzolo (suppongo per ora ciò che ne crede la fama), nè verun corpo che da se stesso in varie parti cammini, fuori che l'animale. Or pensate fra voi medesimo se per dettame di natura areste ugual renitenza a credere un animale d'altra specie, che digerisse il ferro, e un corpo d'altro genere, che camminasse. Certo, no; ma il primo più possibile vi parrebbe. Non per altro, se non perchè il camminare, secondo l'esperienze fatte da noi, rinchiude nella immediata cagion sua l'appetito sensitivo e così l'essenza dell'animale: ma la concozione del ferro ha per sola cagione immediata la gagliardia dello stomaco e del calore; la quale siccome grande ritrovasi in altre fiere, nel resto dissimigliantissime dallo struzzolo, così non abbiamo ragione

di stimarla impossibile eziandio uguale in qualche fiera da lui diversa.

Capitolo XXXVI.

Sofficienza di tali principii a render sicura ed utile l'induzione. E qual sia l'uso legittimo dell'induzione.

Difesa la verità di questi principii, veniamone all'uso, per dimostrare in essi quell'ultima condizione da me promessa e non adempiuta finora: ciò è la lor sofficienza per gli umani discorsi. La vostra ragione per isnervare il discorso umano, come tutto fondato nell'induzione, era questa: non si può con l'induzione far l'argomento in forma; perchè non avendo io provato mai, per esempio, che questo particolare oggetto visibile scaldi, non posso prima d'ogni discorso aver la certezza della maggiore universale, giacchè in essa questo particolare oggetto ancora contiensi. Veramente questa vostra opposizione convince, che il negoziato dell'induzione non procede per quella via che molti s'avvisano.

Dunque primieramente io rispondo, essere a me verisimile, che l'evidenza del di-

hiunque vede, convien che senta; questa af-
ermazione mia non da veruna sua forma
articolare, ma dalla materia riconosce la
ianifesta sua luce. Qual ragione sarà dun-
ue per cui simigliantemente da questa sola
roposizione: *Francesco vede,* non si possa
avare con evidenza quest' altra: *adunque*
onvien ch' ei senta, non perchè la forma di
il discorso, ma perchè la materia convin-
e di ciò l'intelletto? Nel vero, se dalle
arole esterne possiamo argomentar (come
are che debba essere) i nostri concetti in-
rni, non solo ne' familiari discorsi, non
lo nelle concioni degli oratori, a bello
udio arricchite d'ogni artificio a persua-
re efficace, vediamo usarsi communemente
ntimema e non l'argomento in forma,
eziandio Aristotile e gli altri trattatori
lle più esatte e convincenti discipline con
aggior frequenza di quello si vagliono
e di questo; il quale per poco è solo
oprato a fin d'espugnar ne' teatri non
intelletti, ma le bocche degli ostentati
disputatori.

Ma conduciamo la nostra navigazione
ori di questi acuti scoglietti. Sia la forma
l sillogismo essenziale a produr la scien-

scorso non abbia mestiere della forma dialettica. Poichè da una parte l'intelletto non è legato a non discorrer mai senza quella; quando Aristotile stesso (1) annovera due maniere di discorso: l'una ch'ei nomina *segno*, nella quale, posta eziandio la verità delle premesse, non si coglie necessariamente la conseguenza: l'altra, ch'ei dice *argomento* ovver *sillogismo*, la quale applicata ad ogni materia, non permette mai che la conclusione sia falsa qualor le premesse son vere: nè d'altra parte abbiamo necessità d'affermare, che almeno il discorso evidente richieda, se non per universale propietà di tutti i discorsi, almeno per sua special natura, la forma del sillogismo, potendo questa evidenza esser dote non della forma, ma della materia particolare. Siccome non si dà una forma di congiungere talmente in una proposizione due termini (chiamansi dalle scuole *predicato* e *soggetto*), che tutte le proposizioni di forma tale sien evidenti. Ma la stessa natura di tale o di tal materia arreca o esclude l'evidenza della proposizione. Per esempio, s'io affermerò:

(1) 1. *Rhet. cap.* 2.

chiunque vede, convien che senta; questa affermazione mia non da veruna sua forma particolare, ma dalla materia riconosce la manifesta sua luce. Qual ragione sarà dunque per cui simigliantemente da questa sola proposizione: *Francesco vede,* non si possa cavare con evidenza quest' altra: *adunque convien ch' ei senta*, non perchè la forma di tal discorso, ma perchè la materia convince di ciò l'intelletto? Nel vero, se dalle parole esterne possiamo argomentar (come pare che debba essere) i nostri concetti interni, non solo ne' familiari discorsi, non solo nelle concioni degli oratori, a bello studio arricchite d'ogni artificio a persuadere efficace, vediamo usarsi comunemente l'entimema e non l'argomento in forma, ma eziandio Aristotile e gli altri trattatori delle più esatte e convincenti discipline con maggior frequenza di quello si vagliono che di questo; il quale per poco è solo adoprato a fin d'espugnar ne' teatri non gl' intelletti, ma le bocche degli ostentativi disputatori.

Ma conduciamo la nostra navigazione fuori di questi acuti scoglietti. Sia la forma del sillogismo essenziale a produr la scien-

za, come la forma del battesimo a produrre il carattere. Di leggieri vi porrò la maniera d'argomentare in forma con l'induzione. Diciamo così: *tutti gli oggetti visibili che nell'alterare il tatto conformansi con quelli di cui ho memoria, simili nell'apparenza a questo che ora veggio, riscaldano*. Ecco una maggiore manifesta in virtù de' termini. Sia la minore: *ma quest'oggetto che ora veggio, si conforma co' sopraddetti nell' alterare il tatto;* la qual minore sostiensi su i fondamenti da me gettati del terzo, quarto e quinto principio. Già vedete la conseguenza.

Il modo col quale ho formata la maggiore di questo argomento va incontro a quel vostro sofisma fondato nella dimenticanza possibile; il cui sospetto, dicevate, non mi lascia certezza che tale sempre la mia sperienza sia stata, qual io suppongo per fondamento dell'induzione. Avete udito ch'io formai la proposizione così: *tutti gli oggetti visibili, che in muovere il tatto si conformano con quegli oggetti onde ora ho memoria, simili nell' apparenza di questo che ora veggio, riscaldano*. Vero è che dalla memoria presente di tanti e tanti io, in virtù degli stessi principii, escludo la dimentican-

za d'altri casi contrari. Poichè sperimento che ho memoria de' successi nulla più vicini di tempo, e nulla più memorabili per maraviglia, che non sarebbono i casi contrari a questi, se mi fossero mai avvenuti. Ho memoria che in varie età ho sempre formato quest' uniforme giudizio di non gli avere sperimentati mai. Non trovo alcun uomo che me ne riferisca veruno, o come dimenticato da me, o come sperimentato fuori di mia presenza da lui. Onde la natura in vigore degli stabiliti principii mi determina ad inferir certamente che non mi sieno mai avvenuti.

Capitolo XXXVII.

Sciolgonsi le opposizioni degli scettici contro alla morale e contro alle consulte della prudenza.

Finirò col risponder all' ultimo genere d'opposizioni, onde gli scettici la morale filosofia nominatamente assaliscono, e studiansi di rifiutar come vana ogni industria per discernere i beni dai mali. Primieramente le opposizioni predette feriscono solo l' indagazione di que' beni che sono mezzi:

poichè mezzi sono le leggi e le usanze; intorno alle quali trovasi nel mondo la contrarietà e la discordia che dicevate. Ne' fini e in alcuni mezzi prossimi al fine convengono tutti gli uomini. Ciascun vorrebbe lunga vita, gloriosa e dilettevole, ingegno, sapere, eloquenza, grazia; purchè da tai cose non seguisse qualch' altro male, cioè qualche cosa opposta a' predetti beni. Trattandosì dunque fra noi ora di venire alla division di quei beni che sono fini, come propose accortamente monsignore, tutte l' armi degli scettici perdono il taglio.

Ma perchè questa finalmente sarebbe un'eccezione dilatoria e non perentoria (come dicono i giuristi), dovendosi fra poco ancor trattar di quei beni che sono mezzi, non mi curo d' allegarla.

Che pretendono di provare gli scettici con questi loro argomenti? Che nelle materie morali e nelle deliberazioni umane manchi una chiarezza di mezzo giorno? Chi mai sognovvela? Non è egli Aristotile il primo a negarla? anzi a derider altrettanto chi ve la cercasse, quanto chi nelle matematiche della probabilità si appagasse? Forse più avanti s' argomentano

ancor di conchiudere che tutte le consulte, tutte le osservazioni sien vane? E non veggono che ciò contraddice direttamente ai loro stessi principii? Non di' tu che bisogna conformarsi colla vita comune? Che cosa è ciò, se non operare come operano i più? Ecco che tu ammetti nelle tue deliberazioni il suffragio della moltitudine. Quelle parole di Seneca da voi portate: *non tam feliciter cum rebus humanis agitur, ut meliora pluribus placeant*, son leggiadrissimi pampini d'eloquenza secondo il costume di quell' autore, ma, per vaghezza di formar sentenze magnifiche, non ripotati dal ronchetto della severa filosofia. Altr' è ciò che gli uomini fanno, altr' è ciò che approvano. Nell' operare cedono spesso agli allettamenti del proprio gusto, e ribellansi alla virtù; ma nell' approvare per lo più antepongono il meglio. Certo è che la moltitudine è l'arbitra de' linguaggi; se la virtù non fosse dall' istessa moltitudine communemente stimata buona, ma trista, chiamerebbesi trista e non buona.

I più vivono barbaramente. O parli della barbarie, la qual consista nel mancamento d' una cultura impossibile al cli-

ma ed ignota alle genti, o della barbarie, la qual consista nel trascurare quei beni che sono loro possibili e noti. La prima è fuor di proposito; poichè non operiamo noi contra il parer loro, mentre facciamo ciò che quando fosse lor conceduto e proposto, anche da loro sarebbe eletto. La seconda barbarie non si da nel genere umano qual tu la dipingi. Ogni popolo dai frutti della natura e dell'arti conosciute da lui suole con gran sagacità cavare il meglio che sa per viver felicemente.

Errano in alcune leggi mal fatte: è vero. Ma quanto più errerebbono, quanto più infelici vivrebbono poi, se, sprezzando ogni consulta, ogni ponderazion di motivi, perchè il meglio è incerto, vivessero senza leggi ed a caso? Il veggiamo nella miseria de' paesi infestati o da nemici o da banditi; dove pur non tutte l'azioni, ma solo alcune si fanno senza venerazione di leggi. Che avverrebbe poi se la norma d'ogni legge mancasse? Dove sarebbe la compagnia, dove la giustizia, dove la sicurezza? Tutte le fiere trarrebbono miglior vita che l'uomo, se l'uomo nel regolar la vita si privasse di quella scorta al cui difetto supplisce in

parte la natura con altri aiuti nelle fiere; cioè se disprezzasse ciò che gli può venire insegnato dalla luce del discorso.

Passiam oltre. Se tu approvi il conformarsi colla vita comune converrà che approvi il conformarsi altresì al parer de' saggi, poichè comunemente gli uomini così fanno. Quando tu, Pirrone, ammalavi, non seguivi il consiglio del medico? quando volevi fabbricar una casa, non ti rimettevi all' architetto ed a' muratori? nel coltivar le tue possessioni non prendevi norma dagl' intendenti d' agricoltura? Adunque t' accomodavi al parer de' saggi in quel mestiero in cui son saggi; e facevi gran senno. In altra maniera nè con purghe opportune aresti scacciato l' umor peccante, nè l'edificio sarebbe rimasto in piedi, nè il campo avrebbe fruttato.

Oh questi intendenti ancora s' ingannano spesse volte. Che intendi tu *spesse volte?* Più spesso che gl' idioti di quel mestiero? non già, come l' esperienza dimostra; altrimenti non sarebbono stimati e pagati dagli altri, nè dominerebbono come fanno ad un certo modo eziandio sopra i monarchi in ciò che alla lor professione appartiene,

secondo che Platone maravigliosamente dimostra (1); essendo per altro pur troppo superbo l' uomo e renitente a riconoscer altrui per più saggio di se. Or se questi più rado che gli altri sbagliano, ecco dileguato l' altro sofisma: cioè che, essendo incerto il vero, egualmente sia incerto qual è il *saggio*, che viene a dire il *conoscitore del vero*. Non tutto il vero è incerto. I successi passati si manifestarono con l' esperienza: molte verità presenti si disascondono con la ragione. Quelli dunque indubitatamente io chiamerò saggi, che più degli altri uomini dieder nel bianco in predir prima gli avvenimenti poscia accaduti, e che più degli altri uomini co' loro ingegnosi discorsi mi fanno veder quelle verità che io non discernea per l' addietro.

Capitolo XXXVIII.

Quanto vaglia l' autorità de' filosofi e quanto sia utile la filosofia.

È vero che, per esempio, Platone scoprì alcuni errori d' Anassagora e di Melisso, Aristotile di Platone, gli astronomi, gli

(1) *In Lys.*

anatomici, e i teologi d'Aristotile. Ma che paragone sarebbe questo numero d'errori con quei che si sarebber trovati negli ignoranti coetanei di quei filosofi, se i lor pensieri fosser vivuti nelle carte? Di coloro, i quali pensano che la luna tocchi le montagne; che di notte in cielo sia buio siccome in terra; che il fuoco quando a' nostri occhi sparisce, si risolva in nulla; che nel vano invisibile al guardo non si contenga corpo veruno, e mille altre più solenni follie, delle quali o è persuaso il volgo, o intanto n'è libero, in quanto non per suo proprio conoscimento, ma per la testimonianza de'saggi ne ritira il giudicio?

Certuni si prendon gabbo della filosofia, come d'ignorante insieme ed inutile. Forse perchè essa non sa numerar per l'appunto le stelle del firmamento, nè condurre per l'aria i Dedali volatori; in somma perchè d'alcuni problemi dalla stessa natura occultati non ha finora evidenza, come della quadratura del circolo, e perchè d'alcune vaghezze dell'umana temerità non adempie l'appetito con l'invenzione, come del movimento perpetuo, essendo per avventura l'una e l'altra di queste cose non tanto

oscura a rinvenire, quanto impossibile ad avvenire, com'io sospetto. Ma non consideran poi costoro che, per beneficio della filosofia, un omicciuolo di sei palmi e di corta vita sa indovinare i viaggi de' pianeti e dell'altre stelle lontane da lui l'immenso spazio di tanti mondi; sa da' vari contrassegni avvertiti predire con sicurezza nel cielo, negli elementi, nelle piante, negli animali, in tutta l'ampiezza dell'Universo così gran parte dei successi futuri: non considerano che la filosofia è stata la maestra di tutte le arti, con le quali o serviamo al bisogno o lusinghiamo il diletto; ch'ella ha posto all' uomo il diadema in fronte per farlo principe degli animali e re della terra. Ma forse stiman costoro che la filosofia solo alberghi ne' libri e nelle accademie, senza accorgersi ch'ella si distende nelle botteghe e nelle campagne. Non si accorgono che il monopolio di questa preziosa merce non è conceduto ad alcuni, che, a guisa appunto de' negromanti, con certi vocaboli orrendi ed oscuri si rendono venerabili al volgo per singolarità di sapienza.

Può esser (come dicon gli scettici) che

in avvenire si scoprano molti de' nostri inganni. Ma sempre si troverà incomparabilmente maggior copia d'inganni nelle teste del volgo che degli scienziati; e così posta la parità dell'altre verisimilitudini, sarà più giovevol modo, per commettere pochi errori, seguire che sprezzare il parer de' secondi.

Questi medesimi, tu m'opponi, discordan fra loro. Accostati ai più, o a quelli che per l'esperienze fatte da te si sono più rade volte ingannati.

Un uomo stesso in varietà di circostanze varia opinioni. No: ordinariamente varia la deliberazione, ritien l'opinione. L'infermo non giudica miglior consiglio l'avvelenarsi con l'acqua fredda che il ricomperar la vita con poche ore di sete; nè ciò persuaderebbe ad un suo figliuolo,

Ma vede il meglio ed al peggior s'appiglia.

Tuttavia, quando anche il credesse meglio, non è però giudice autorevole allora, come voi con sottil sofisma argomentavate. Ditemi: potrebbe giudicar bene la maggioranza fra due monete colui, il quale

mirasse l'una con gli occhiali da giovane, che impiccioliscon l'oggetto, e l'altra con quei da vecchio, che lo ingrandiscono? Così avviene al malato, ed a chiunque bolle fra gli ardori della passione: con gli occhiali della prima sorte mira il bene o il male più lontano: con quei della seconda sorte mira il dolor presente e il piacer propinquo. Non è maraviglia se la vera picciolezza di questi oggetti gli par maggiore che la vera grandezza di quelli. Però ben disse Aristotile (1) che un animo per l'età e per l'indole occupato dalle passioni, non è atto alla filosofia morale, come a quella che tutta è posta in misurare i beni ed i mali, e in giudicar sottilmente le loro disagguaglianze.

Capitolo XXIX.

Come la contrarietà delle leggi fatte da' vari legislatori non mostri che la prudenza umana non giova a dicernere il bene dal male. E conchiudesi la materia.

Almeno, dirai, non abbiamo contrassegno per ben discernere qual sia migliore di

(1) 3 *Etich. c.* 3.

molte leggi contrarie, piaciute a vari famosi legislatori, ed abbracciate da vari popoli. Vedi qual è durata e qual no; qual dall'esperienza è stata approvata per salutevole e qual condannata per velenosa; qual è usata fra quelle genti, fra cui tu non vorresti vivere, e qual fra quelle da cui l'altre non isdegnano d'imparare, e che son tenute da te e celebrate dal mondo per più felici. E dopo queste ponderazioni cesserà il dubbio se debbansi permettere i furti, i parricidii e le mense di carne umana.

Ma sappi di più, che non v'ha legislatore sì stravagante, il quale nella maggior parte delle leggi più rilevanti e più spesso praticabili non si conformi con tutti gli altri. Il provarlo sarebbe lungo. Ma in cambio di ciò voglio profferire due altre inaspettate proposizioni per mostrar quanto debba stimarsi l'affermazione altrui. Non v'ha uomo tanto ignorante, che nella maggior parte de' suoi interni giudicii non ferisca nel vero: altrimenti gli nocerebbe l'aver l'uso del giudicare, essendo meglio il non giudicare che il gabbarsi. Nè v'ha bocca tanto bugiarda, che il più delle volte

non sia veridica: altrimenti di nulla servirebbe a costui l'uso della favella, come quella che gli è data per istromento di far che chi ascolta creda; nè ciò seguirà se non quando s'esperimenti che l'affermazione del parlatore per lo più si congiunga col vero. Ma in ciò avviene quasi lo stesso che osservò lo Scaligero contro a Cardano, cioè che i ciechi e i segnati non sono peggiori degli altri, ma più osservati, perchè minori di numero e più riguardevoli per aspetto. Così parimente negli uomini gli errori e le menzogne si osservano, i veri conoscimenti e i veri detti non si numerano, perchè sono innumerabili e per lo più sopra materie meno conspicue.

Non intendo già che la sola autorità degli uomini debba essere a tutti l'unico paragone della bontà negli oggetti. Convien che in ogni materia v'abbia di quelli, i quali non dall'autorità si muovano, ma dalla sola ragione; che se no, procederebbesi in infinito, nè di questa autorità si darebbono gli autori. Gli altri poi, che sono i primi autori delle opinioni e de'consigli, se provano con esperienza d'esser dotati d'ingegno, e d'ingannarsi rare volte

nel congetturare, eziandio le verità più sottili deono, per formar giudicio intorno alla bontà degli oggetti, porre in bilancio con l'autorità de' più o de' saggi ancor le ragioni. Poichè l'autorità o de' più o dei savi è solo un argomento probabile fondato in questi due principii insegnati da Aristotile nella Rettorica (1): cioè, quanto all'autorità de' più; *che, essendo nato l'uomo alla cognizione del vero, il più delle volte la conseguisce*; quanto all'autorità de' savi, *che i più sagaci in discerner la probabilità* (i quali son chiamati *più savi*) *più spesso degli altri discernono la verità.* Ma tutta questa presunzione a favor di quella parte, cui applaude l'autorità, può esser vinta da qualche ragione di peso e di probabilità maggiore, cioè da qualche ragione, la quale più rare volte riesca falsa, che le due regole sopraddette. Onde in tal caso dovrà il prudente nelle sue deliberazioni accostarsi alla opinion più probabile, non alla più approvata.

Tu segui ad oppormi; benchè io ponderi le ragioni, tuttavia spesso errerò. Spesso, cioè più di quel che vorresti: è

(1) *L. 1, cap. 1.*

vero; ma negli eventi meno oscuri e più ordinari incomparabilmente più spesso avrai buon successo: negli oscuri e reconditi almeno più spesso erreresti operando a caso. Quando vuoi andar da un luogo ad un altro e non sai bene il sentiero, ne interroghi, o Pirrone, tu i passeggeri che incontri, o pur ti commetti alla fortuna? E nondimeno i passeggeri talvolta, o imperiti o bugiardi, t' indrizzeranno al contrario. Quando vuoi far vela, eleggi o no i segni del tempo più favorevole? E pur questi segni talora son disleali. Quando vuoi mietere, vendemmiare, piantare, non dipendi tu da varie osservazioni fallaci? Fa prova di trascurarle, e vedrai ciò che ti frutterà il dare un assoluto ripudio all'umana sapienza ed alla dote dei beni ch'ella ne porta.

Ristringiamo il nostro argomento in brevi parole così. È manifesto esser meglio l'errar più di rado che più spesso nella scelta de' mezzi per la nostra felicità. Ma parimente è manifesto che 'l far presagio con alcune congetture de' successi avvenire è cagione che più rare volte erriamo, come dimostrai nella spiegazione del sesto principio. Adunque l'usar tali congetture è me-

glio che il trascurarle. Nè, perchè non abbiam gli occhi d'aquila, ci dobbiamo spontaneamente cavar quei che la natura ne diede, e divenir talpe.

Ma troppo mi son io allungato con vostro e mio pregiudicio, rubando a ciascun di noi sì gran parte di questo giorno, che ci dovea correr tutto prezioso ne' discorsi di monsignore. La colpa nondimeno, signor cavaliere, è la vostra. Voi avete innalzati i baloardi sì forti per la scettica falsità, che non poteano con poche cannonate gettarsi a terra. Da voi, monsignore, aspettiamo che almeno nel seguente congresso (giacchè l'ora è tarda e la carrozza ne ha ricondotti a Bracciano) vogliate ingentilir con le rose non men dilettevoli che salubri della vostra morale le spine della mia dialettica.

Certamente, disse il Querengo, la dialettica da voi esposta niente di spine ha portato, salvo l'acutezza. O nulla vi si potea sentire d'aspro e d'insoave, o soltanto, e non più, quanto parrà sentirne alla bocca delle femmine e de' fanciulli ne' vini più robusti e più generosi. Per me sarebbe ventura che non ci restasse più di questa gior-

nata prescrittami a discorrer male intorno al bene: acciocchè il diletto dell'ubbidienza non mi astringesse a deformar quasi le belle immagini da voi dipinte negli animi di tutti noi, con impiastrarvi sopra gli sconcertati colori de' miei pensamenti. Nondimeno le nuvole non recano al fin pregiudicio alle stelle; cuopronle sì per qualche tempo, ma poi la deformità dell' une si dilegua ben tosto, la bellezza dell'altre riman sempre incastrata nel cielo. E la carrozza, giungendo in questo punto al palazzo, fece qui terminare i filosofici ragionamenti di quella mattina.

FINE DEL TOMO SECONDO